Aus Altertum und Gegenwart

Neue Folge

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

Aus Altertum und Gegenwart

Neue Folge

Von demſelben Verfaſſer ſind im gleichen Verlage früher erſchienen:

Aus Altertum und Gegenwart

Der geſammelten Abhandlungen Erſte Reihe

Zweite, umgeſtaltete und verbeſſerte Auflage

1911. V, 438 Seiten 8°. Geheftet M 7.—, gebunden M 8.—

(Inhaltsangabe am Schluß des Bandes)

Geſchichte des antiken Kommunismus und Sozialismus

Zwei Bände

1895 u. 1901. 79½ Bog. gr. 8°. Geh. M 23.50, in Hlbfrz. geb. M 27.50

Grundriß der griechiſchen Geſchichte

nebſt Quellenkunde

Vierte, neubearbeitete Auflage

1910. VII, 334 S. Lex. 8°. Geheftet M 5.80, in Halbfranz geb. M 7.50

[Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. III. Bd., 4. Abt.]

H P.1437

Aus Altertum und Gegenwart

Gesammelte Abhandlungen

von

Robert v. Pöhlmann
o. Professor der alten Geschichte an der Universität München

Neue Folge

120766
5/2/12

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
Oskar Beck München 1911

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen

Vorwort

Ich komme der Aufforderung meines Herrn Verlegers, dem ersten Band meiner gesammelten Abhandlungen[1] eine neue Folge hinzuzufügen, mit besonderer Freude nach, da sie mir Gelegenheit gibt, eine Reihe von Problemen, die für die Erkenntnis der Antike von grundlegender Bedeutung sind, noch einmal durchzuarbeiten und die betreffenden Abhandlungen weiteren Kreisen in verbesserter, dem jetzigen Stande der Wissenschaft entsprechender Gestalt vorzulegen.

Es ist kein Zufall, daß in diesen Aufsätzen vielfach das zum Ausdruck kommt, was jüngst in dem schönen Geleitwort zu dem von O. Crusius u. a. herausgegebenen „Erbe der Alten" als eine Hauptaufgabe der modernen Altertumswissenschaft bezeichnet wird, als die Aufgabe, „die geschichtliche Kontinuität zwischen der antiken Kultur und der unseren nachzuweisen und diesen Gedanken mit all seinen Folgerungen zum Gemeinbesitz zu machen". Daß sich auch hier aus der Analyse der Tatsachen und Ideen ganz von selbst auf den verschiedensten Gebieten des religiösen, des sittlichen

[1] Derselbe ist jetzt in zweiter umgestalteter und verbesserter Auflage erschienen.

und geistigen, des sozialen und politischen Lebens zahlreiche Berührungspunkte zwischen der Antike und der modernen Welt ergeben, darin liegt nicht am wenigsten der Reiz der Probleme, denen die folgenden Blätter gewidmet sind.

München im Januar 1911.

Der Verfasser

Inhalt

Seite

I. Das Sokratesproblem 1
(Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse der Kgl. bayer. Akademie der Wissenschaften 1906 Heft I.)

II. Tiberius Gracchus als Sozialreformer 118
(Ebenda 1907 Heft III.)

III. „An Cäsar!" „Über den Staat." — Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Publizistik 184
(Ebenda 1904 Heft I.)

IV. Die Geschichte der Griechen und das neunzehnte Jahrhundert . 277
(Festrede, gehalten in der öffentlichen Sitzung der Kgl. bayer. Akademie der Wissenschaften zu München zur Feier ihres 143. Stiftungstages am 13. März 1902.)

I.

Das Sokratesproblem.

1.

In seiner akademischen Rede über „Sokrates und die alte Kirche“ (1900) sagt A. Harnack, man brauche kein Prophet zu sein, um verkündigen zu dürfen, daß uns das große geschichtliche Problem, das er in den Namen Sokrates und Christus zusammenfaßt, in den nächsten Jahrzehnten wieder mit ganzer Macht beschäftigen werde![1]

In Bezug auf das Christusproblem hat sich das bereits bewahrheitet, nachdem eben seit dem Ausgang des letzten Jahrhunderts die kritische Theologie Deutschlands mit bewunderungswürdiger Energie und Unbefangenheit an das Werk gegangen ist, die Ergebnisse der philologisch-historischen, insbesondere der religionsgeschichtlichen Forschung ihrem vollen Umfange nach für diese Frage zu verwerten. Und etwas Ähnliches gilt für das an sich so verschiedene und doch in gewisser Hinsicht verwandte Sokratesproblem. Denn wenn man auch nicht soweit geht, wie E. Meyer, der die einzigartige Stellung des Hellenentums in der Geschichte der Menschheit in letzter Linie auf

---

[1] Harnacks Rede selbst hat eine Ergänzung und Berichtigung gefunden in dem schönen Vortrag von Geffcken, Sokrates und das alte Christentum, 1908.

Sokrates zurückführt,[1] und wenn man auch nicht gerade, wie neuerdings Joël, der Ansicht ist, daß „das Ringen um die Sokratik das Ringen um das Verständnis der Antike" überhaupt sei,[2] so steht doch die Gestalt des wunderbaren Mannes so sehr im Mittelpunkt jener großen geistigen Bewegung, die eine Fülle grundlegender Werte für unser wissenschaftliches Denken geschaffen hat, daß das geschichtliche Interesse sich immer wieder von neuem diesem ersten Blutzeugen freier Forschung zuwenden wird.

Auch ist die Frage nach dem, was Sokrates gewesen und gewollt hat, für das Verständnis der Antike schon deshalb von größter Bedeutung, weil die antike Beantwortung dieser Frage — eine Art hellenische Christologie vor der jüdisch-hellenistischen — eine überaus charakteristische Phase in der Geschichte des hellenischen Geistes selbst darstellt, wie denn überhaupt diese beiden in der Parallele sich wechselseitig beleuchtenden Überlieferungsreihen erst dann historisch verständlich werden, wenn man sie eben als Entwicklungsprodukte antiken Geisteslebens verstehen gelernt hat.[3]

Wenn daher mit dem Beginn des neuen Jahrhunderts der alte „Streit um Sokrates" sofort wieder auf das lebhafteste entbrannt ist, so kann nur derjenige beanspruchen, in

[1] Geschichte des Altertums IV S. 461.

[2] In der Vorrede zum zweiten Band seines großen Werkes „Der echte und der xenophontische Sokrates", 1901.

[3] Es ist für die wissenschaftliche Behandlung beider Probleme von entscheidender Bedeutung, daß wir eben jetzt — um mit Dieterich zu reden — in das Zeitalter der Religionsgeschichte eingetreten sind. „Denn nur so — sagt Dieterich ganz im Sinne Useners — werden wir schonungslos und illusionslos Ernst machen mit dem Gedanken geschichtlicher Entwicklung auch auf dem Gebiete der Religion und der Religionen." Verhandlungen des zweiten internationalen Kongresses für allgemeine Religionsgeschichte, 1905, S. 75f.

diesem Streit gehört zu werden, der sich den traditionellen Sokratestypen gegenüber auf jenen psychologischen und entwicklungsgeschichtlichen Standpunkt stellt. — Ein Prinzip, das freilich noch keineswegs zu allgemeiner Anerkennung gelangt ist, obgleich schon im Jahre 1777 keinem Geringeren als Goethe die „Ahnung" aufgegangen ist, daß man sich „von dem Dienst des Götzenbildes, das Plato bemalt und vergüldet, dem Xenophon geräuchert," zu einem Standpunkt erheben müsse, da statt des Heiligen ein wahrer Mensch erscheint."[1] Es mutet uns an wie eine Satire auf die Zwiespältigkeit und Gebrochenheit unseres geistigen Lebens, daß das erste Buch, das eben an der Schwelle des neuen Jahrhunderts über einen Bahnbrecher des Geistes wie Sokrates erschienen ist, das Werk des Professors an der „freien" Universität zu Paris C. Piat: Socrate (1900), uns wieder ganz in die Zeit naivster Kritiklosigkeit zurückversetzt, d. h. die von dem historischen Jahrhundert so energisch aufgeworfene Frage nach dem „echten" Sokrates so gut wie völlig ignoriert und die antike Sokrateslegende so gläubig wiedergibt, daß auch hier wieder Sokrates gewissermaßen als Vorläufer Jesu, als Urheber einer „conception théologique" erscheint, deren Inhalt sich später zum größten Teil einer so rein religiösen und auf ganz anderem Boden erwachsenen Weltanschauung, wie der des Christentums, mit Leichtigkeit habe „assimilieren" lassen.

Freilich hat diese seltsamerweise durch eine Übersetzung auch in Deutschland verbreitete Sokrateslegende[2] nicht lange

---

[1] In einem Brief an Herder. Siehe Brenning, Die Gestalt des Sokrates in der Literatur des vorigen (d. h. des achtzehnten) Jahrhunderts. Festschrift der 45. Philologenversammlung, 1899, S. 423ff.

[2] Auch hier zeigt sich, wie recht der Herausgeber der Historischen Zeitschrift hat, wenn er (Jahrg. 1904 S. 336) sagt, daß „unserer Wissen-

allein das Feld behauptet. Schon die nächsten Jahre haben eine Reihe von Versuchen gebracht, das Sokratesbild neu zu gestalten, so von E. Meyer im vierten Band seiner Geschichte des Altertums (1901),[1] von E. Schwartz in seinen „Charakterköpfen aus der antiken Literatur" (1903) und von Hubert Röck in einer umfassenden Monographie unter dem Titel: „Der unverfälschte Sokrates, der Atheist und Sophist, und das Wesen aller Philosophie und Religion" (1903).[2]

Angesichts der Traditionsgläubigkeit und sonstigen Gebundenheit des Mannes von der „freien" Universität,[3] den die Ironie der Geschichte vor die Reihe der Sokratesforscher des neuen Jahrhunderts gestellt hat, ist es ein Labsal, die scharfe kritische Luft zu atmen, die uns aus den Arbeiten der deutschen Sokratesforschung des neunzehnten Jahrhunderts entgegenweht. Mit unermüdlichem Spürsinn hat sie immer und immer wieder die Voraussetzungen unserer Kenntnis auf ihre Tragkraft hin geprüft und stets neue kräftige Anläufe genommen,

---

schaft heute vielleicht eine größere Schädigung von denen droht, die wissenschaftlich zu denken vorgeben und es im letzten Grunde doch nicht können und nicht dürfen, als von den fanatischen Heißspornen in beiden Lagern."

[1] S. 435 ff.

[2] Außerdem sei hier noch genannt der seit 1901 erschienene zweite Band des Werkes von Joël: „Der echte und der xenophontische Sokrates", der aber nur als Ergänzung des in der Hauptsache bereits im ersten Band formulierten Sokratesbildes und außerdem mehr für die Geschichte der Sokratik als für Sokrates selbst in Betracht kommt. Natürlich fehlt es auch nicht an Spezialuntersuchungen über einzelne Fragen, auf die ich aber hier nicht eingehe.

[3] Wes Geistes Kind der Verfasser ist, zeigt gleich auf der ersten Seite der Satz: L'esprit critique s'éveilla et ne réussit qu'à ruiner les croyances, dont on avait vécu jusqu'alors! Vgl. auch die charakteristische Bemerkung über die „francmaçonnerie aristocratique", wie er die oligarchischen Geheimklubs des Athens des fünften Jahrhunderts nennt! S. 43.

das Bild des Mannes selbst auf der kritisch gereinigten Grundlage schärfer und klarer herauszuarbeiten. Immer entschiedener ist jetzt Ernst gemacht mit der Emanzipation von der antiken Stilisierung des Sokratesbildes,[1] mit der Verwirklichung jenes Grundgedankens der modernen Altertumswissenschaft, den E. Schwartz in die Worte zusammengefaßt hat: „Den Idealtypus soll der Charakterkopf ersetzen, die klassischen Gespenster sich verdichten zu Individuen leibhaften Wesens."[2]

Trotz alledem möchte ich nun aber freilich nicht behaupten, daß wir durch jene neueste Sokratesliteratur dem echten und wahren Sokrates wesentlich näher gekommen sind als das neunzehnte Jahrhundert. Der letzte der genannten Sokratesforscher denkt darüber ja anders. Er meint, daß, soweit es mit dem vorhandenen Quellenmaterial überhaupt möglich sei, „die sokratische Philosophie in ihrer echten Gestalt nun endlich wieder entdeckt ist".[3]

Ich teile diese Zuversicht nicht. Wenn es möglich ist, auf Grund ein und desselben historischen Materials den einen Mann als Träger zweier so diametral entgegengesetzter Welt-

[1] Nicht genug kann in dieser Hinsicht die hervorragende geistige Energie anerkannt werden, mit der Joël es unternommen hat, dies „Scheinmaterial zu zersetzen und das wirkliche Material zu schaffen". So berechtigt der Widerspruch gegen seine Einseitigkeiten und Übertreibungen ist, die Grundtendenz des Werkes ist zweifellos eine höchst fruchtbare; und es gereicht der neuesten Sokratesliteratur nicht zum Vorteil, daß sie diesem Werke nicht mehr Beachtung geschenkt hat.

[2] A. a. O. S. 2. Oder wie Wilamowitz am Schlusse seiner griechischen Literaturgeschichte das Problem formuliert hat: „So verdienen auch die großen Athener, daß man ihr Wirken, ihre Person entkleidet von dem klassischen Nimbus individuell und geschichtlich zugleich erfasse, soweit es eben möglich. Dann lernt man allmählich begreifen, was der Genius wollte und wie er wirkte aus seiner Zeit auf seine Zeit."

[3] Röck a. a. O.

anschauungen zu charakterisieren, wie sie der Sokrates von E. Meyer und Schwartz einerseits und der von Röck andererseits vertritt, so hat man auch jetzt noch — trotz des unleugbaren Fortschrittes unserer Erkenntnis im einzelnen — allen Anlaß, des resignierten Zugeständnisses von Harnack zu gedenken, daß das Sokratesproblem „zu denjenigen Problemen der Geschichte gehört, die niemals erledigt werden". Dazu kommt, daß diese modernen Sokratestypen nicht nur untereinander so unähnlich sind wie möglich, sondern daß auch wieder die beiden ersteren in sich selbst widerspruchsvoll sind und der dritte zwar streng einheitlich und konsequent gedacht ist, aber meines Erachtens weder aus den Quellen noch aus inneren Beweismomenten begründet werden kann.

Dies Ergebnis kann übrigens niemand befremden, der sich das Chaos von Widersprüchen vergegenwärtigt, mit dem jeder Versuch, die geistige Persönlichkeit des Sokrates zu reproduzieren, wohl oder übel sich abzufinden hat. Man halte nur neben die bis zum extremsten Mantikwahn überspannte Göttergläubigkeit des xenophontischen Sokrates die kühle Skepsis und den ausgeprägten Rationalismus, die zu den sicher bezeugten geistigen Eigentümlichkeiten des historischen Sokrates gehören, sowie den atheistischen Radikalismus, als dessen Vertreter Sokrates in der aristophanischen Komödie und in der Anklage vor Gericht erscheint! Diese unausgleichbaren Widersprüche sollen alle bis zu einem gewissen Grade ihre Erklärung finden in der persönlichen Eigenart des merkwürdigen Mannes.[1] Ein Problem, dessen unendliche Schwierigkeiten sofort ins Auge fallen, wenn man die Fülle von Möglichkeiten erwägt, die sich von diesem Gesichtspunkt aus für die

[1] Schwartz a. a. O. S. 49.

Rekonstruktion des echten Sokratesbildes ergeben.[1] Jedenfalls wäre es sehr voreilig, wenn man sich bei der fast allgemein herrschenden Anschauungsweise beruhigen wollte, für die das sokratische Denken gewissermaßen die Diagonale zwischen den beiden Extremen der polytheistischen Kultusfrömmigkeit und der atheistischen Negation darstellt: eine mittlere Richtung, von der aus die Möglichkeit einer tendenziösen Umdeutung nach rechts wie nach links in gleicher Weise verständlich werden soll. Denn indem man so das Bild von einer Art sokratischer Vermittlungstheologie gewinnt, trägt man in das sokratische Denken bewußt oder unbewußt Unklarheiten und Widersprüche hinein, wie sie nun einmal die unzertrennlichen Begleiter jeder Vermittlungstheologie sind, zu sokratischer Verstandesklarheit aber den denkbar größten Gegensatz bilden.[2] So hat kein Geringerer als Zeller auf Grund dieser Methode gegen Sokrates den Vorwurf erhoben, daß er die verschiedenen Bestandteile seines religiösen Glaubens niemals zu einer konsequenten und einheitlichen Anschauung zu verarbeiten und den Widersprüchen auszuweichen vermocht habe, die doch so leicht (!) zu erkennen gewesen wären.[3] Den Beweis dafür, daß dieser

---

[1] Es ist doch nur in sehr beschränktem Sinne richtig, wenn Windelband, Geschichte der alten Philosophie S. 77, meint: „Die außerordentlich verschiedene Beleuchtung, welche von so verschiedenen Männern her auf dieselbe große Persönlichkeit fällt, läßt diese mit plastischer Klarheit hervortreten!" Wie oft vermissen wir diese Klarheit selbst in grundlegenden Fragen! Es ist eben eine Illusion, wenn Windelband mit so vielen anderen glaubt, daß „die Ansichten eines Xenophon und eines Plato über Sokrates sich leicht verschmelzen lassen". (Über Sokrates, Präludien, 1884, S. 55.)

[2] Das Gleiche gilt für die Ansicht Belochs (Griech. Gesch. II S. 15), der die sokratische Lehre als einen Versuch bezeichnet, Wissen und Glauben miteinander zu „versöhnen"!

[3] Philosophie der Griechen II[4] 119.

Vorwurf den echten Sokrates und nicht etwa bloß das von seinen antiken und modernen Beurteilern geschaffene Phantom trifft, diesen quellenkritischen Beweis ist Zeller schuldig geblieben; und die allerneuesten Beurteiler des Mannes haben diesen Vorwurf nicht wieder aufgenommen. Dagegen haben sie nun aber freilich ihrerseits Sokratesbilder entworfen, die nicht minder widerspruchsvoll sind wie das Zellersche; nur daß hier der Widerspruch den Darstellern nicht zum Bewußtsein kommt.

Schwartz nennt Sokrates den größten Rationalisten unter allen damaligen Vertretern der rationalistischen Aufklärung,[1] dem „alles Irrationelle in der reinen Luft des denkenden Gewissens (?) verdampft wie ein leichter Nebel".[2] Und gleichzeitig nimmt er es auf das xenophontisch-platonische Zeugnis hin als eine geschichtliche Tatsache an, daß dieser eminent kritische Geist an ein ihm persönlich zuteil gewordenes inneres Orakel geglaubt habe! Ein Wahn, den Schwartz mit Recht nicht höher wertet als den naiven Glauben des nächsten besten athenischen Biedermannes an sichtbare Vorzeichen.

Ich will nicht behaupten, daß der Rationalismus des Sokrates eine derartige mystische Beigabe überhaupt ausschließe. Der vielgestaltige Menschengeist vermag noch größere Widersprüche zu ertragen. Allein, wenn Sokrates wirklich geglaubt hat, daß ihn die Götter gelegentlich durch eine innere Stimme warnten, etwas zu tun,[3] kann man ihm dann gleichzeitig den Glauben an eine übernatürliche Inspiration absprechen, wie dies Schwartz tut? Was ist diese sogenannte innere Stimme, in der sich die Gottheit offenbart, was ist sie anders als eine

[1] S. 52. [2] S. 54. [3] Schwartz S. 55.

übernatürliche Inspiration? Und wenn sie das ist, wie kann die feste Zuversicht, die Sokrates zu diesem ‚Orakel' hegte, weiter nichts beweisen als nur eine ungewöhnlich scharfe Beobachtung innerer irrationeller Regungen?"[1]

In dieser Frage hat E. Meyer ohne Zweifel folgerichtiger gedacht. Indem er, wie Schwartz, die supranaturalistische Auffassung des sokratischen Daimonions als echt sokratisch hinnimmt,[2] scheut er auch vor der Schlußfolgerung nicht zurück, die sich unabweisbar aus diesem Vordersatz ergibt, daß nämlich Sokrates in der Tat an eine Inspiration geglaubt habe.[3] Und ebenso ist es durchaus konsequent, wenn E. Meyer des weiteren der Ansicht ist, Sokrates sei eine „tief religiöse" Natur gewesen, wie etwa der Dichter des Hiob; er habe im Gegensatz zu den Aufklärern, den Sophisten und Euripides, mit frommem Herzen an die Götter seines Volkes, an eine göttliche Weltordnung und Weltregierung, an Offenbarungen der Gottheit in Zeichen und Sprüchen geglaubt und sogar den teleologischen Beweis ihres Daseins aus der zweckmäßigen Einrichtung aller Geschöpfe energisch verfochten; — ja es „liege etwas auf ihm von dem Wesen des orientalischen Propheten und Religionsstifters"!

Freilich ist nun auch E. Meyer genötigt, dieses durchaus klar gedachte und in sich übereinstimmende Bild stark zu retouchieren. Er fügt eine Reihe von einschränkenden Zügen hinzu, die in das historische Porträt des Sokrates nun doch wieder eine Unsicherheit hineintragen, die gebieterisch eine Revision der ganzen Frage erheischt.

---

[1] Ebenda. [2] A. a. O. IV 453.

[3] „Es ist nicht mehr und nicht weniger als ein Vogelzeichen oder etwa die Entscheidung durch Abzählung der Knöpfe; charakteristisch ist nur, daß Sokrates es als Inspiration betrachtete!"

Neben die naive Göttergläubigkeit stellt er nämlich als weiteren charakteristischen Zug des sokratischen Geisteslebens eine diesen Glauben mächtig umgestaltende Reflexion, durch welche für Sokrates die Volksgötter innerlich nicht nur etwas ganz anderes geworden seien als diese Gestalten des Volksglaubens, sondern — tatsächlich wenigstens — geradezu von jenem „abstrakten Gott" aus seinem Bewußtsein verdrängt worden seien, wie er sich schon damals auf dem Boden des alten Glaubens über die individuellen Götter der Volksreligion erhob.

Ich gebe zu: wenn Sokrates überhaupt religiös empfand, dann muß auch er, in dessen ganzer Geistesart sich die charakteristische Denkweise der Vollkultur auf das schärfste ausprägt,[1] von jenem intensiven Umwandlungsprozeß der Denaturierung und Vergeistigung der Gottesidee ergriffen worden sein, der an die Stelle der älteren dynamischen Auffassung der göttlichen Gewalten bei den Höherstehenden längst rein geistige und sittliche Mächte gesetzt hatte. Allein diese Umwertung des Gottesbegriffes soll ja nach der Ansicht E. Meyers nicht verhindert haben, daß die Volksgötter für Sokrates wirklich reale Wesen blieben, an die er „mit frommem Herzen geglaubt hat", zu denen er sich nicht nur äußerlich, sondern auch aus wirklichem religiösen Empfinden bekannt hat.[2] Wie kann es da gleichzeitig richtig sein, daß der „abstrakte" Gott, jene „neue religiöse Gestalt", die, wie E. Meyer selbst mit Recht bemerkt, die Volksreligion innerlich aufhebt, für das religiöse Denken des Sokrates „tatsächlich allein noch übrig blieb"? Man könnte hier doch höchstens von einem

[1] Vgl. mein Buch, Sokrates und sein Volk, ein Beitrag zur Geschichte der Lehrfreiheit, 1899, wo ich Sokrates als „typischen Repräsentanten der Vollkultur" zu schildern versucht habe, S. 76 ff.

[2] Ebenda S. 452.

Schwanken zwischen verschiedenen Weltanschauungen reden, wie es Cicero dem xenophontischen Sokrates vorwirft,[1] nicht von einer tatsächlichen Überwindung der einen durch die andere!

In der Tat soll es ja auch noch nach einer späteren Bemerkung E. Meyers Sokrates als eine durchaus offene Frage erklärt haben, ob „es eine Macht ist, die im Himmel die irdischen Dinge lenkt, ob viele mit vielen Namen, wie das Volk glaubt!“[2] Wie es dann aber freilich derselbe Sokrates fertig bringt, an die Götter des Volkes mit frommem Herzen zu glauben, die gleichen Götter, denen er nach E. Meyer mit der skeptischen Frage entgegentritt: „Wer will sagen, ob sie überhaupt sind?“ — das begreife, wer kann!

Ich sehe keinen Ausweg aus diesen Widersprüchen; und sie vermehren sich noch durch das, was E. Meyer über die Stellung des Sokrates zum Mythus sagt. Darnach soll dieser in Bezug auf die Wahngebilde des damaligen Volksglaubens den Grundsatz ausgesprochen haben: Es sei das beste, einfach „dem, was überliefert ist, zu folgen und sogar die seltsamen Erzählungen der Tradition über die Götter hinzunehmen, wenn auch niemand glauben werde, daß sie von menschlichen Leidenschaften beherrscht sind und sich hassen und befehden“.

Auch diese Ansicht trägt in das sokratische Denken eine starke Unklarheit und Inkonsequenz hinein. Die anthropomorphe Auffassung des Göttlichen, die Ausstattung desselben mit menschlichen Empfindungen und Leidenschaften ist recht eigentlich die Grundlage, der Lebensboden des Mythus: mit den *θεοὶ ἀνθρωποπαθεῖς* steht und fällt der Mythus. Wenn

[1] De nat. deor. I 31.

[2] S. 452.

daher für Sokrates die Götter wirklich Wesen waren, die „kein Leid und kein Zwist trübt, im Vollbesitz der Weisheit und der Sittlichkeit", so hat er damit nicht nur ein unendlich weit verzweigtes Gebiet des Mythus ohne weiteres als Fabel verworfen, sondern auch eine geradezu den Lebensnerv des Mythus vernichtende Kritik geübt. Und derselbe Mann sollte sich der Konsequenzen dieser Kritik so wenig bewußt gewesen sein, daß er den ganzen übrigen Mythenbestand, wenn er nur ethisch unbedenklich war, unbesehen „hinnahm", er, der doch sicherlich recht wohl wußte, wie „vieles die Dichter lügen und wie vieles im Mythus eben ihr Werk war"? Man traut ihm zu, daß er so gefeierte Mythen, wie z. B. die mit seinem angeblichen teleologischen Gottesbeweis unvereinbare Prometheussage, ins Bereich der Fabel verwiesen[1] und sich dabei nicht einmal die für jeden Denkenden unabweisbare Frage gestellt hat: Wenn solche „Überlieferungen" Dichtung sind, wie steht es dann mit der Glaubwürdigkeit der anderen?

Man vergegenwärtige sich doch nur einmal, was eine so weitgehende Abdankung der Vernunft vor der Tradition, wie sie nach der genannten Ansicht ein Sokrates gepredigt haben soll, in Wirklichkeit bedeutet hätte! Seitdem die hellenische Philosophie den großen entscheidenden Schritt vom Mythos zum Logos getan, seit der scharfen Absage des Hekatäos gegen die — wie er sagte — widerspruchsvolle,

[1] Wenn dieser von E. Meyer ja als sokratisch anerkannte Beweis u. a. auch die Gabe des Feuers und seine kulturellen Wirkungen als Zeugnis für die göttliche Fürsorge hinstellt (Xenophon IV 3, 7), negiert er ja das, was über den Feuerraub des Prometheus überliefert war. Auch bei Plato Protagoras 320 C ff. erscheint die dem Sophisten in den Mund gelegte Prometheussage offenbar als Fabel, „wie sie der Ältere Jüngeren erzählt".

ja geradezu „lächerliche" Mythendichtung und seit Heraklits Proklamation der Gesetzmäßigkeit des Weltverlaufes hatte sich der freie Gedanke immer siegreicher gegen die Tradition durchgesetzt, und in Athen war sogar die Bühne zu einem Organ der kritischen Vernichtung des Mythus geworden. Hier hat Sokrates die Emanzipation des Geistes aus den Fesseln der Überlieferung und die Selbstzersetzung des Polytheismus persönlich miterlebt.

Man denke nur an Euripides und seine schonungslose und unermüdliche Kritik dieses Polytheismus, die in jedem Denkenden eine Flut von Zweifeln wachrufen mußte!

„Wenn die Geschichte wahr ist," — sagt die euripideische Helena in Bezug auf ihre angebliche Abstammung von Zeus und Leda, — „und eitle Dichtungen nicht auf pierischen Tafeln uns Sterbliche täuschten zu böser Stunde!"[1] Eine Möglichkeit der Täuschung, die der Dichter immer und immer wieder, so besonders in der Elektra,[2] betont, wo der Chor gegenüber dem Bericht der Tantalidensage von der angeblichen Umkehrung des Sternenlaufes durch Zeus seine Zweifel zum Ausdruck bringt:

Ja die Sage geht, doch
Schwachen Glauben nur schenk ich ihr,
Daß die heiße goldene Bahn
Der Sonne sich umgewandt
Habe, Menschen zum Strafgericht!

Eine Skepsis, die dann in andern Dramen zur positiven Begründung einer Weltanschauung fortschreitet, die das Wunder überhaupt nicht mehr kennt,[3] für die „verständiges Nichtglauben" (*σώφρων ἀπιστία*) das maßgebende Prinzip ist.[4]

[1] Helena 16 ff. [2] V. 737 ff.

[3] Vgl. die „weise Melanippe" Fr. 484 ff.

[4] Helena 1617 ff. Vgl. Nestle, Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung, 1901, S. 42.

Und was hatte dieser Geist des Zweifels seit Jahrhunderten nicht alles geleistet, um mit törichten Vorurteilen und veralteten Traditionen für immer aufzuräumen! Ich erinnere nur an die Polemik des Theognis gegen die Vernunftwidrigkeit der Lehre von der göttlichen Heimsuchung der väterlichen Sünden an den Kindern,[1] an die Kritik, wie sie Heraklit an den Schwächen und Extravaganzen des Kultus[2] und Euripides an dem Asylrecht der Tempel übte;[3] an die für die Auffassung des Euripides und die zeitgenössische Naturforschung und Medizin so charakteristische rein natürliche Erklärung auch der psychischen Krankheitserscheinungen, wie z. B. der Wahnidee der „dämonischen" Besessenheit, und die Anerkennung des rein pathologischen Charakters solcher vermeintlich „heiligen" Krankheiten, überhaupt an die rein natürliche Erklärung der Naturerscheinungen und die strenge Durchführung des Kausalitätsgesetzes bei Anaxagoras u. a. Ich erinnere endlich an die theoretische Überwindung des Mythus und des Götterglaubens durch die psychologische Analyse seiner Entstehungsmotive bei Xenophanes, Demokrit, Prodikos u. a., an Demokrits vernichtende Kritik der Phantasmen von einem jenseitigen Leben im Hades, an die definitive Ausschaltung des übernatürlichen Pragmatismus aus der Geschichtschreibung durch Thukydides, und was dergleichen Errungenschaften mehr sind. Wo bleibt da eine Stätte für übernatürliche Erscheinungen, für die Wunder der religiösen Sage und Dichtung?

Und nun soll ein Sokrates gekommen sein, um dieser großen Bewegung der Geister ein Halt zu gebieten! Hatte ein Epicharm der Zeit zugerufen: „Sei nüchtern und lerne

[1] 731 ff.

[2] Fragm. 5 u. 15 bei Diels S. 67 u. 69.

[3] Jon 1312 ff. Fr. 1049. Vgl. Nestle S. 120.

zweifeln; das ist das Rückgrat des Geistes",[1] so soll dem gegenüber ein Sokrates in grundlegenden Fragen der Welt- und Lebensanschauung eine Lehre der kritischen Entsagung gepredigt haben, die folgerichtig durchgeführt dem griechischen Menschen dieses Rückgrat des Geistes geradezu gebrochen hätte. Wenn es hier „am besten" war, „dem zu folgen, was überliefert und im heimischen Staate herkömmlich war,"[2] dann war ja fast jene ganze gewaltige Gedankenarbeit eine Verirrung! Dann mußte man es gläubig „hinnehmen", daß Zeus, ähnlich wie der biblische Jahve, die Bahnen der Gestirne willkürlich ändern konnte, daß die Sonne ein Gott und nicht bloß, wie Anaxagoras sagte, eine glühende Masse war, daß arme Kranke mit Besessenheit bestrafte Sünder seien, daß der Verbrecher am Altar Straflosigkeit finden müsse und dergleichen mehr. Dann durfte man in all solchen Fragen beileibe nicht über die Mauern seiner eigenen, noch so kleinen Polis hinaussehen, mochte die lokale Beschränktheit noch so „seltsame" Blüten treiben, und der geistige Fortschritt anderwärts weit über das „im heimischen Staat Herkömmliche" hinausgeführt haben.

Man sieht: das, „was die ganze moderne Zeit charakterisiert, das Dominieren des Verstandes",[3] die Souveränität der Vernunft, wie man auch sagen könnte, wird hier für weite Gebiete direkt verleugnet, die an sich der Vernunftkritik keineswegs unzugänglich sind. Es ist eine wenigstens partielle Abdankung der Vernunft, die ungefähr auf das hinausläuft, was der Chor der euripideischen Bacchen verkündet:

---

[1] Eigentlich „Gelenke", aber wir haben eben kein völlig entsprechendes Bild. Siehe Epicharm 250 (Kaibel) *Νᾶφε καὶ μέμνασ' ἀπιστεῖν. ἄρθρα ταῦτα τᾶν φρενῶν.* Dazu Nestle a. a. O. 404.

[2] Siehe oben S. 11. [3] E. Meyer S. 160.

„Wer klug ist, schenke Vertrauen nie
Männern, die allzu weise.
Nein! was des schlichten Volkes Gemüt erkannt
Und heilig hält, dem wollen auch wir uns beugen."[1]

In der Tat hat schon E. Curtius, dessen Charakteristik des Sokrates in der hier berührten Frage ungefähr auf den gleichen Ton gestimmt ist wie die E. Meyers, ohne Bedenken eben diese Konsequenz gezogen und von Sokrates behauptet, daß er „von einem treuherzigen Glauben an viele Dinge beseelt" gewesen sei, welche man „als Ammenmärchen verlachte"![2] Wie kann man es da noch einem Chamberlain besonders verübeln, wenn er von dem „abergläubischen, von pythischen Orakeln beratenen, von Priestern belehrten, von Dämonen besessenen Sokrates" redet?

Daß ein Mann, der in dieser Weise den Mauerkreis einer Polis als Grenze für die Betätigung der kritischen Vernunft festgesetzt haben soll, auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht weit hinter seiner Zeit zurückgeblieben sein müßte, ist selbstverständlich! In der Tat läßt E. Meyer seinen Sokrates gegen die Erklärungen, welche die „Weisen der Zeit" für den Mythus gefunden hatten, den Einwand erheben, es sei nutzlos und lohne sich nicht, darüber zu grübeln, weil man hier doch nicht zu einer Erkenntnis gelangen und daher auch nicht sagen könne, ob die betreffenden Deutungen richtig seien.

Wenn der geschichtliche Sokrates so argumentiert hätte, würde er einen schweren Denkfehler begangen haben. Er hätte das, was für das Göttliche an sich gilt, daß es eben jenseits aller Erkenntnis liegt, unlogischerweise übertragen auf die Vorstellungen, die sich die Menschen von diesem Göttlichen machen! Obwohl er die Grenzen dessen „was dem

[2] 395 ff. [3] Gr. Gesch. III 90.

Menschen zu erkennen möglich ist", scharf gezogen haben soll, nimmt er doch das, was jenseits dieser Schranken liegt, so hin, wie es überliefert ist,[1] d. h. er glaubt an zeitlich und örtlich bedingte Traditionen, obwohl diese eine Aussage über Dinge enthielten, die man nicht erkennen, über die man nichts wissen und demnach auch nichts Beglaubigtes überliefern konnte. Er hätte völlig verkannt, daß die psychologisch-genetische Analyse dieser Aussagen und Vorstellungen, überhaupt die auf eine natürliche Kausalerklärung gerichtete Forschung doch bereits damals zu höchst wertvollen Ergebnissen und wirklichen Erkenntnissen, sowie zu einer systematischen Zurückschiebung der Grenzen des „Übernatürlichen" geführt hatte, die eine kulturelle Errungenschaft ersten Ranges bedeutete.

Was hätte es Einleuchtenderes geben können, als z. B. die Lehre des Prodikos, daß die Götter Personifikationen von Erscheinungen des Natur- und Seelenlebens seien, oder der Nachweis des Xenophanes, daß der Mensch sich seine Götter nach seinem eigenen Bilde formt, daß mythologische Gestalten, wie Titanen, Giganten, Kentauren nichts weiter als Phantasiegebilde der Vorzeit seien (*πλάσματα τῶν προτέρων*)? Wie hoch würden doch solche Denker über jenem vermeintlichen Sokrates stehen, der selbst solche „Überlieferungen" ohne Widerspruch über sich ergehen läßt!

Auch Xenophanes ist überzeugt:

„Was die Wahrheit betrifft, so gab es und wird es niemand geben, der sie wüßte in Bezug auf die Götter. Denn spräche er auch einmal zufällig das Allervollendetste, so weiß er's selber doch nicht. Denn nur Wahn ist allen beschieden."

[1] S. 454.

Trotzdem denkt er nicht daran, der Vernunft in der Kritik des Wunderglaubens eine bestimmte Grenze zu setzen. Denn „nicht haben die Götter alles Verborgene von Anfang an den Sterblichen gezeigt, sondern forschend finden sie mit der Zeit das Bessere!“[1] Xenophanes weiß, daß Geheimnisse noch keine Wunder sind (Goethe). Sokrates dagegen soll diese ganze Forschung grundsätzlich als unnütze Grübelei abgelehnt, ja er soll sogar jede „Naturforschung verworfen haben, auch da, wo sie auf richtigem Wege war!“,[2] obwohl ihn der furchtbare Zusammenbruch seines eigenen Staates so drastisch wie möglich darüber belehren konnte, welche Gefahren die „Hinnahme“ des herkömmlichen Glaubenswahnes über Volk und Staat heraufbeschwören mußte!

Die vernichtende Katastrophe Athens auf Sizilien war ja ganz wesentlich dadurch herbeigeführt worden, daß der kommandierende General der Athener in der Tat ganz und gar nach jenem angeblich sokratischen Rezept handelte, d. h. darauf verzichtete, „nach Art der Weisen dieser Zeit“ für die Mondfinsternis, durch die er sich so schmählich ins Bockshorn jagen ließ, eine „plausible Erklärung zu suchen“. Konnte da ein halbwegs kritischer Kopf wirklich im Ernste behaupten, daß „niemand einen Nutzen davon gehabt hätte“, wenn Nikias im Geiste der Aufklärung des Anaxagoras gehandelt hätte, statt der herkömmlichen Naturmythologie zu folgen?

Wenn man sich so recht die Hilflosigkeit vergegenwärtigen will, die ein so rückständiger Kopf, wie dieser Sokrates, den einfachsten Problemen gegenüber an den Tag gelegt hätte,

---

[1] Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, S. 56, Fr. 34 u. S. 54/118.

[2] E. Meyer a. a. O. S. 460. Wo bleibt da übrigens „der Sinn für das Wirkliche, für die Tatsachen, den sich Sokrates doch nach S. 453 bewahrt haben soll?

so denke man an die bekannte Geschichte, die Plutarch von Perikles und Anaxagoras erzählt. Man brachte eines Tages dem Perikles einen Widder, der nur ein Horn hatte; der Seher Lampon deutete dies dahin, daß die Doppelherrschaft des Thukydides und Perikles bald der Alleinherrschaft des letzteren Platz machen werde. Anaxagoras aber, der dabei stand, öffnete einfach den Schädel des Widders und erklärte die Abnormität aus der Beschaffenheit des Gehirns.[1]

Fragt man, wie sich der Sokrates E. Meyers als überzeugter Gegner der Aufklärung zu diesem Falle gestellt hätte, so ist ohne weiteres klar, daß er sich für das „Wunder" und gegen den Naturforscher erklären mußte. Er hätte es nie gewagt, dem Wahrsager und Orakelpropheten etwa mit den köstlichen, auch heute noch zeitgemäßen Worten des Euripides zu Leibe zu gehen:

„Warum denn sitzt auf Weisheitsstühlen ihr
Und schwört der Götter Tun zu wissen hell und klar.
Nur Menschenwerk sind diese eure Sprüche ja.
Denn wer mit seinem Wissen von den Göttern prahlt,
Ist darum mehr doch als ein eitler Schwätzer nicht."[2]

Vielmehr hätte die „sokratische" Antwort auf eine solche Kritik einfach dahin lauten müssen: „Die Erklärung solcher Naturerscheinungen im Sinne der Mantik ist ja im heimischen Staate durchaus herkömmlich; und wer kann sagen, ob die Deutung des Naturforschers, die so sehr aller Tradition ins Gesicht schlägt, die richtige und ausreichende ist! Also Wunder bleibt Wunder, was auch die Weisen der Zeit sagen mögen, für welche die Auffindung der Ursache eines Götterzeichens sehr mit Unrecht auch schon die Negation desselben bedeutet."[3]

[1] Plutarch Perikles 6. [2] Philoktet Fr. 795.

[3] Vgl. die naive Polemik des Vermittlungstheologen Plutarch (a. a. O.) gegen die „τῆς αἰτίας τὴν εὕρεσιν ἀναίρεσιν εἶναι λέγοντες τοῦ

Wenn daher im Hinblick auf die genannte Episode Plutarch von Perikles sagt, daß er durch Anaxagoras den Aberglauben überwunden habe, den das Staunen über die Erscheinungen am Himmel und die Götterfurcht bei Unwissenden erzeuge, so hätte er hinzufügen können: „Obwohl selbst ein Sokrates zu den Förderern dieses Aberglaubens gehörte". Und hätte diesem Sokrates gegenüber und soweit derartige Fragen in Betracht kamen, Gorgias nicht recht gehabt, wenn er bei Plato von ihm sagt: „Er drückt sich mit drei oder vier jungen Leuten leise flüsternd in einen Winkel; ein freies, großes, kräftiges Wort wird er niemals sprechen"?[1]

Ein Wort, wie es nach einer in den Philosophenschulen verbreiteten Überlieferung z. B. Perikles gesprochen haben soll, als der abergläubische Schreck der Masse über eine plötzliche Sonnenfinsternis fast das Auslaufen einer großen athenischen Flotte verhindert hätte! Es ist eine köstliche Geschichte, wie Perikles kurz entschlossen dem zitternden Steuermann des Admiralschiffes seinen Mantel vors Gesicht hält und ihn fragt, ob denn das für ihn etwas so Schreckhaftes oder ein Schreckenszeichen sei. Und wie der Mann verneint, fährt Perikles fort: „Was ist denn für ein Unterschied zwischen dort und hier, als daß dort ein Gegenstand, der größer ist als mein Mantel, die Finsternis bewirkt?"[2] Welch klägliche Rolle würde in einer solchen Situation ein Sokrates gespielt haben, der auch hier ohne weiteres „das Überlieferte hingenommen hätte"!

„In der Tat, dieser Sokrates bedeutete die verkörperte Reaktion — wie E. Meyer sich ausdrückt — gegen die Über-

---

σημεῖον", gegen die klassische Formulierung eines grundlegenden Prinzips aller religionsgeschichtlichen Forschung!

[1] Plato Gorgias 485 D.

[2] Plutarch Perikles c. 35.

flutung Athens durch den modernen Geist.“[1] Er würde in gewissem Sinn selbst hinter einem Herodot zurückgeblieben sein.[2] Aber darf man von diesem Reaktionär wirklich mit E. Meyer behaupten, daß er nur das bekämpfte, was an dem modernen Geiste verderblich war und im übrigen aus ihm die Gedanken aufnahm, welche berechtigt und lebenskräftig waren; daß er „die großen Gedanken, in denen der neue Geist wurzelt, bis zum Ende fortbildete“?[3] Ich dächte, eine solche Reaktion hätte, wenn siegreich, für eine Fülle tiefberechtigter und höchst lebenskräftiger Gedanken einfach Verkümmerung und Untergang bedeutet!

Und dabei ist diese Art „sokratischer“ Opposition gegen den modernen Geist nicht einmal frei von groben Widersprüchen.

Dieser Sokrates soll sich doch auch nach der Ansicht E. Meyers stets der Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens bewußt geblieben sein, er soll sogar zugegeben haben, daß in Bezug auf Wesen und Walten der Götter zu einem Wissen nicht zu gelangen ist, daß sie „dem Menschen nicht erkennbar, sondern nur von ihm zu ahnen sind“,[4] trotzdem schreibt er Orakelpriestern und Wahrsagern eine über das bloße Ahnen immerhin recht weit hinausgehende Kenntnis in diesen Dingen zu und glaubt sogar durch den teleologischen Gottesbeweis ein solches Wissen um die Gottheit und ihr Walten nicht nur selbst gewonnen zu haben, sondern auch auf andere übertragen zu können! Er kennt die lapidaren Sätze, in denen

[1] S. 453.

[2] Vgl. Nestle, Herodots Verhältnis zur Philosophie und Sophistik. Programm Schöntal 1908, S. 9ff.

[3] S. 151. [Da hätte doch eher noch Beloch recht, wenn er Griechische Geschichte II 17 Sokrates ohne weiteres als Förderer der „reaktionären Zeitströmung“ bezeichnet.

[4] S. 451 u. 452.

Protagoras den fortgeschrittenen erkenntnistheoretischen Standpunkt der Zeit in Bezug auf diese Frage formuliert hatte: „Von den Göttern kann ich nichts erkennen, weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind; denn vieles hindert diese Erkenntnis.“[1] Trotzdem ist er noch so naiv, sich im Besitz einer solchen Erkenntnis zu wähnen, die Existenz der Gottheit und die Art ihres Wirkens beweisen zu können! Er nimmt als objektiv beweisbar und bewiesen an, was niemand beweisen kann!

Und diesen Sokrates, der von der kritischen Vernunft seiner eigenen Zeit so ganz und gar verlassen ist, daß er sich trotz Xenophanes und Protagoras nicht einmal darüber klar geworden, was Glaube und was Beweis und Wissen ist, ihn nennt E. Meyer den „energischsten Vertreter des Intellekts, den die Geschichte des menschlichen Gedankens kennt“! Wie? Der „gewaltigste Vertreter des Verstandes, des rastlosen Denkens“,[2] der „nicht Glauben verlangte, sondern nur Prüfung“,[3] der scharfe Dialektiker, der gerade die strengste Scheidung von Wissen und Glauben, von *μάθησις* und *πίστις*, von *ἐπιστήμη* und *δόξα* forderte,[4] der sollte so wenig Verständnis dafür gehabt haben, daß durch die selbständige individuelle Geistesarbeit der Hochkultur die Gebundenheit des Einzelnen gegenüber der Tradition, die Übereinstimmung mit dem Denken und Fühlen der Masse auch in Glaubenssachen mit psychologischer Notwendigkeit immer mehr gelockert werden muß? In einer Zeit, deren welthistorische Bedeutung vor allem in der Energie beruht, mit der sie die persönliche Überzeugung des Einzelnen allem Traditionellen und Konventionellen gegenübergestellt hat, in einer solchen Zeit sollte es ein Mann,

[1] Fr. 2. [2] S. 459.
[3] E. Meyer ebenda S. 462.
[4] Plato Gorgias 454 d.

in dem sich das Gefühl der geistigen Differenzierung von der Masse in geradezu klassischer Weise verkörpert, für möglich gehalten haben, in denkenden Köpfen diese unvermeidliche Vertiefung der Kluft zwischen individuellem und Massenbewußtsein in ganz äußerlicher und mechanischer Weise für umfassende Gebiete der Welt- und Naturanschauung hintanzuhalten? Ein törichter Wahn, den seine eigene Schule ad absurdum geführt hätte! Und wie kann man vollends von diesem Verächter der exakten Wissenschaft, der trotz Hippokrates alle bisherigen Errungenschaften der empirischen Naturforschung grundsätzlich ignoriert, wie kann man von ihm mit E. Meyer behaupten, daß er „die Summe der ganzen bisherigen Entwicklung des Denkens der Nation gezogen hat"?[1] Oder wie kann man von diesem Sokrates sagen, daß in ihm „der Individualismus der neuen Zeit seinen Gipfel erreichte"?[2]

Da besaß doch diese neue Zeit — ganz abgesehen von einem Demokrit! — einen ungleich energischeren Vertreter des Intellekts, einen ungleich entschiedeneren „Individualisten" in Euripides, der das Recht der Persönlichkeit und des freien Gedankens nicht nur der Autorität der Sitte und des Herkommens, sondern auch des Glaubens mit souveräner Kühnheit gegenübergestellt hat und für den es in Götter- und Menschenwelt kaum etwas gegeben hat, was er nicht vor den Richterstuhl der Vernunft gefordert und mit rücksichtsloser Schärfe auf seine innere Berechtigung hin geprüft hätte. Selbst wenn es richtig wäre, was E. Meyer auf Grund der üblichen, aber gegenwärtig mit Recht bestrittenen Auffassung der Bacchen[3]

[1] A. a. O. S. 461.

[2] E. Meyer ebenda S. 454.

[3] Vgl. Nestle, Die Bacchen des Euripides, Philologus 1899 S. 362 ff. Derselbe: Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung, S. 75 ff. — v. Arnim, Die Bacchen, 1903, S. 5 ff. — Schwartz a. a. O. S. 43.

ohne weiteres als geschichtliche Tatsache behauptet, d. h. wenn Euripides wirklich „in Verzweiflung geendet" hätte, würde er[1] unter den „Intellektuellen" Athens immer noch höher stehen, als jener vermeintliche Sokrates.

So löst sich uns bei jener Auffassung das geistige Bild des Mannes in ein Chaos von Widersprüchen auf, desselben Mannes, dessen Leben doch ein einziges großes Ringen um eine möglichst klare und widerspruchslose Welt- und Lebensanschauung gewesen ist, und dem Plato die klassische Formulierung dieses geistigen Prinzips in den Mund gelegt hat, in den schönen Worten des Gorgias: „Es ist weit besser, meine Leier ist verstimmt und gibt Mißtöne oder ein Chor, den ich anführe, und die meisten Menschen stimmen nicht mit mir überein, sondern widersprechen mir, als daß ich, ein einzelner, mit mir selbst nicht übereinstimme und mir widerspreche."[2]

Wo führt aus solchem Chaos ein Weg zur Erkenntnis des historischen Sokrates, desjenigen Sokrates, der als „Atheist" den Märtyrertod der Wissenschaft sterben mußte, und um dessen Person und Lehre recht eigentlich — wie E. Meyer so schön gesagt hat — der „Kampf um das Recht der Wissenschaft" entbrannt ist?

Es bedarf für den Kenner der Tradition keines Hinweises darauf, daß der letzte Grund der Verwirrung, die auf diesem Gebiete herrscht, die immer noch viel zu weit gehende Abhängigkeit von dem — ja auch schon in sich widerspruchsvollen — Sokratestypus ist, wie ihn die platonisch-xenophontische

[1] Er, von dem E. Meyer so schön gesagt hat, daß kein anderer Mensch „soviel dazu beigetragen, die alte Weltanschauung zu stürzen und zu vernichten und Raum zu schaffen für eine neue, für die moderne Denkweise und Kultur". S. 162.

[2] Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß nicht auch Sokrates in dieser Hinsicht der Menschlichkeit seinen Tribut gezahlt hat.

Überlieferung geschaffen hat.[1] Sollen wir uns nun aber deshalb, weil die allzu platonisch oder allzu xenophontisch gedachten Sokratesbilder in die Irre führen, etwa dem Wahne hingeben, daß wir dem Original näher kommen können, wenn wir uns an das diametrale Gegenstück halten, wie es die antike Karikatur geschaffen hat?

Das ist der Standpunkt des neuesten Beurteilers, nach welchem der aristophanische Sokrates trotz seines „grotesken" Aussehens „im Kerne geschichtlich treuer" sein soll, als der platonisch-xenophontische. Das aristophanische Sokratesbild sei eine künstlerisch überaus gelungene Karikatur des „Philosophen und Menschen", wie er „wirklich gewesen und den Zeitgenossen erschienen ist".[2] Eine Auffassung, die zu dem unvermeidlichen Ergebnis kommt, daß Sokrates nicht nur jeder mythisch-religiösen Denkweise ferne stand, sondern geradezu der radikale Atheist gewesen ist, zu dem ihn Aristophanes gestempelt hat.[3]

Nun ist ja soviel ohne weiteres zuzugeben, daß die aristophanische Charakteristik des Sokrates in vieler Hinsicht den Anschauungen entspricht, die man sich im großen Publikum

---

[1] Wir sehen das recht deutlich an dem Sokratesbild Belochs (Griech. Gesch. II S. 13ff.). Er glaubt Xenophon ohne weiteres, daß sich Sokrates „dem Volksglauben möglichst anschloß und auf Orakelsprüche und die ganze Mantik größtes Gewicht legte". Und dabei heißt es unmittelbar vorher von demselben Sokrates, er sei „allem Autoritätsglauben feind" gewesen und habe „nur dem Geltung zugestanden, was bewiesen werden konnte"! Kann es einen krasseren Widerspruch geben? Und wie konnten die Anhänger der Aufklärung in einer solchen autoritätsfeindlichen und ausgeprägt positivistischen Lehre „nur einen Rückschritt erblicken"?, wie Beloch an einer späteren Stelle behauptet, wo er diese seine ursprüngliche Charakteristik der sokratischen Lehre offenbar völlig vergessen hat!

[2] Röck a. a. O. S. 171 ff.

[3] Wolken V. 365 ff.

tatsächlich von ihm gebildet hatte. Allein ist diese zum großen Teil urteilslose oder voreingenommene Masse identisch mit den „Zeitgenossen" überhaupt und gleicht der Sokrates der Volksmeinung oder gar die groteske Ausgestaltung, welche dieser volksmäßige Sokratestypus durch die bacchische Laune der Komödie erfuhr, wirklich in dem Grade dem echten Sokrates, wie dies Röck behauptet?

Wenn man sich die Entstehung der aristophanischen Maske vergegenwärtigt: die skrupellose Übertragung auch der extremsten Zeitideen auf den einen Sokrates, durch die seine Gestalt „zu einem Typus verflüchtigt wird",[1] so kann man in dem Ergebnis dieser neuesten Sokratesforschung nur eine Verirrung erblicken. Es ist eine Illusion, zu glauben, daß das, was uns der Heros nicht lehrt, dem Hanswurst abgewonnen werden kann. Ich sehe ganz davon ab, daß Röck nirgends Stellung nimmt zu dem von Diels erbrachten Nachweis, daß die von Aristophanes dem „Atheisten" Sokrates zugeschriebene wunderliche Apotheose des Äthers tatsächlich die Lehre eines Zeitgenossen, des Diogenes von Apollonia, war, und stelle nur die Frage: Wenn Aristophanes als Zeuge für den „Atheismus" des Sokrates gelten soll, warum sollen wir ihm dann nicht auch glauben, daß Sokrates ein Vertreter der ausschweifendsten naturphilosophischen Spekulation, ein bezahlter Sophist und gemeiner Rabulist war, der jenseits von gut und böse stand und für Geld die Kunst gelehrt hat, vor Gericht und in politischen Versammlungen die schlechtere Sache zur stärkeren zu machen? Ein genügender Grund, aus diesem Sammelsurium von tollster Karikatur gerade jenen einen Zug als historisch herauszugreifen, liegt nirgends vor. Im Gegenteil! Röck selbst

[1] Wie es Wilamowitz, Antigonos von Karystos, Philol. Studien IV 148 treffend genannt hat.

muß in Bezug auf solche „*κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων πρόχειρα*“[1] zugeben, daß Sokrates „bei Aristophanes ins grob Materialistische verzerrt erscheint.“[2] Mußte er da nicht gegen sich selbst den Einwand erheben, daß sich mit dem Vorwurf des Materialismus kein anderer leichter verbindet als der des Atheismus?[3]

Wenn Röck ferner meint, die aristophanische Behauptung werde dadurch bestätigt, daß Sokrates wegen Atheismus und Atheismuspropaganda sogar vor Gericht gezogen werden konnte,[4] so ist doch auch diese „Tatsache“ ganz gewiß kein untrügliches „Anzeichen für die Wahrheit der Anklage“, die sich vielmehr aus zahlreichen anderen Motiven zur Genüge erklärt.[5] Wer weiß, ob überhaupt das Asebieverbrechen so sehr in den Vordergrund gestellt worden wäre, wenn nicht das bestehende Amnestiegesetz dem Kläger nach der politischen Seite hin Schranken auferlegt hätte! Übrigens enthält die Klageformel des Meletos nicht einmal den aristophanischen Vorwurf des „radikalen“ Atheismus. Er spricht nur von Unglauben gegenüber den „Staatsgöttern“; und wenn dann auch im weiteren Verlauf des Prozesses Plato den Ankläger bei der Begründung der Klage von völliger Gottesleugnung reden läßt, so ist auf dieses „Zeugnis“ des Plato gar nichts zu geben, da er sich gerade in diesem Punkte selbst desavouiert hat. Läßt er doch im Euthyphron denselben Meletos im Hinblick auf das sokratische Daimonion gegen den angeblich radikalen Atheisten

---

[1] Plato Apologie 23 d.

[2] S. 36.

[3] Siehe Plato Apologie 18 c. *οἱ γὰρ ἀκούοντες ἡγοῦνται τοὺς ταῦτα ζητοῦντας οὐδὲ θεοὺς νομίζειν.*

[4] S. 178.

[5] Siehe mein Buch: Sokrates und sein Volk, 1899, S. 76 ff.

Sokrates den Vorwurf erheben, er sei ein „Göttermacher", dessen Verbrechen eben darin bestehe, daß er die „alten" Götter durch neue ersetzen wollte![1] Doch gesetzt den Fall, daß die Darstellung der Apologie historisch ist, was wäre damit anderes bewiesen, als daß Meletos eben nicht den Mut hatte, die Klage auf radikalen Atheismus in die Klageschrift selbst aufzunehmen; eine Zurückhaltung, die recht deutlich zeigen würde, daß ihm ein zwingender Beweis für dieſen Vorwurf eben nicht zu Gebote stand?

Ebenso mißlungen ist ferner der von Röck versuchte Nachweis, daß die „gerichtliche Verantwortung des Sokrates und die Tatsache seiner Schuldigsprechung ein Anzeichen für die Wahrheit der Anklage auf Atheismus und Atheismuspropaganda" sei. Selbst wenn sich der geschichtliche Sokrates in der von Plato geschilderten launigen Manier gegen diese Anklage verteidigt haben sollte, „könnte man seine Verteidigung nicht als eine „oberflächliche Bemäntelung seines Atheismus"[2] bezeichnen. Daß sie in gewissem Sinne eine ausweichende ist, läßt sich ja nicht leugnen, — denn das, was das Volk unter seinen Göttern verstand, entsprach in der Tat nicht dem Gottesbegriff, wie ihn sich ein Sokrates bilden konnte, — aber das, was ihn Plato sagen läßt, konnte weit eher ein Theist sagen, als ein Atheist. Und die Tatsache bleibt doch bestehen, daß Sokrates die Anklage auf absolute Gottesleugnung unzweideutig genug zurückgewiesen hat, also mit einer Lüge aus dem

---

[1] Euthyphron 3b. Eine Stelle, die zugleich klar beweist, daß wir durchaus nicht genötigt sind, mit Röck anzunehmen, daß der Ankläger unter den von ihm entdeckten *ἕτερα καινὰ δαιμόνια* keine Götter oder Götterwesen irgend welcher Art verstanden haben könne. Dagegen spricht schon der Ausdruck „*ἕτερα*".

[2] Röck S. 195.

Leben geschieden sein würde, wenn er radikaler Atheist im Sinne des Kritias oder Diagoras gewesen wäre.

Was endlich die Ansicht Röcks betrifft, daß nicht nur die Mehrheit der Richter, sondern auch die freisprechende Minderheit innerlich von der Wahrheit der Asebieklage überzeugt gewesen sei,[1] so ist das lediglich eine Vermutung, die schon deshalb völlig illusorisch erscheint, weil wir nicht wissen können, ob die Richter Sokrates wirklich als Vertreter eines „radikal atheistischen Standpunktes" verurteilen wollten oder ob und inwieweit sie in ihm nur einen Leugner der Volksgötter oder einen Skeptiker im Sinne des Protagoros sahen, der ja auch wegen Unglaubens verurteilt worden ist. Als ob nicht schon die bloße Kritik der herrschenden mythischen und religiösen Vorstellungen und vollends der Agnostizismus der Wissenschaft für den bornierten und gehässigen Fanatismus vollkommen hingereicht hätte, um die Anklage auf „Atheismus" zu begründen, ganz abgesehen davon, daß in diesem Falle noch eine Reihe anderer Motive, sozialer, politischer, persönlicher Art, zuungunsten des Angeklagten wirksam waren! Sind übrigens nicht auch die Christen von dem antiken Staat als „ἄθεοι" verurteilt worden?[2] Man sieht, wie wenig aus solchen Verurteilungen für den positiven Gehalt einer Lehre zu entnehmen ist!

Aber haben wir denn nicht das Zeugnis der eigenen Schüler für den „Atheismus" des Sokrates? Röck hat den Mut auch zu dieser Behauptung gefunden und er beruft sich zur Begründung derselben auf Äschines und seine Gespräche,

---

[1] S. 208.

[2] A. Harnack, Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Lit. N. F. Bd. 13 Heft 4, 1905.

von denen er meint, daß „sich in ihnen der atheistische Geist des Sokrates in unverfälschter Gestalt an die Öffentlichkeit gewagt haben wird".[1] Eine Vermutung, für die er freilich nichts anderes geltend machen kann, als daß diese Gespräche den Beifall des „Atheisten" Aristipp gefunden hätten,[2] und daß Aristipps Philosophie ja stark von Sokrates beeinflußt worden sei!

Selbst das von dem platonisch-xenophontischen am weitesten sich entfernende Sokratesbild, wie es der „Freigeist" Galaxidor in der plutarchischen Schrift über das Daimonion des Sokrates entwirft,[3] ist für eine Entscheidung im Sinne dieser neuesten Sokratesforschung nicht verwendbar.[4] So energisch hier die Freiheit des Sokrates von religiösen Wahnvorstellungen betont und z. B. selbst für das vielberufene Daimonion eine mystische Deutung abgelehnt wird, so wenig ist aus dieser ganz allgemein gehaltenen Erörterung irgend etwas über die Stellung des Sokrates zur Gottesidee an sich zu entnehmen. Die lediglich negative Charakteristik, Sokrates habe nicht zu den Verächtern der Religion gehört,[5] ist mit den verschiedensten Standpunkten vereinbar.

Soviel ist allerdings zuzugeben: Daß wir überhaupt aus dem Altertum eine Auffassung des Sokrates besitzen, die der platonisch-xenophontischen Legende so selbständig, ja zum Teil direkt ablehnend gegenübersteht, ist eine überaus bedeutsame Tatsache, die noch immer zu wenig gewürdigt wird. Sie bestärkt uns in der Überzeugung, daß wir in der Emanzipation

---

[1] S. 379 ff.

[2] Unklar ist, was hier die Berufung auf Zeller II[4] 241 beweisen soll.

[3] 579 ff.

[4] Wie übrigens auch Röck S. 220 f. zugeben muß.

[5] 580 c.

von der Legende immerhin wesentlich weiter gehen müssen, als es selbst so hervorragende Forscher wie Schwartz und E. Meyer getan haben.

2.

Es ist psychologisch leicht begreiflich, daß die Anklage auf Atheismus, welche in dem Prozeß des Sokrates eine so große Rolle gespielt hat, für die eben durch den Prozeß hervorgerufene apologetische Literatur einen starken Reiz enthielt, gerade das religiöse Moment in dem sokratischen Denken möglichst in den Vordergrund zu stellen, und daß diese Tendenz mit ganz besonderer Schärfe und besonderem Nachdruck bei denjenigen Apologeten zur Geltung kam, die selbst ausgeprägt religiöse Naturen waren, wie Plato und Xenophon. Aus dieser literarischen Reaktion gegen Anklage und Richterspruch ist das Bild des Mannes erwachsen, von dem E. Meyer gesagt hat, daß etwas auf ihm von dem Wesen des orientalischen Propheten und Religionsstifters ruht.[1]

Was hier — unter dem Einfluß der antiken Apologetik — von dem geschichtlichen Sokrates behauptet wird, erscheint jedenfalls nicht übertrieben, wenn man dabei den Sokrates der platonischen Apologie im Auge hat. Dieser Sokrates führt in der Tat eine Sprache, von der Bruns in seinem Buch über das literarische Porträt der Griechen mit Recht bemerkt hat, daß sie einen „priesterlichen Beigeschmack", einen Zug vom alttestamentlichen Propheten und Gottesstreiter hat. Ja Bruns hat sogar den Eindruck, als ob hier „ein bis zur Verzückung gesteigertes religiöses Selbstbewußtsein" zu uns spräche![2]

---

[1] Siehe oben S. 56.

[2] A. a. O. S. 223.

Der Redner der Apologie ist förmlich durchdrungen von der Überzeugung, daß er eine göttliche Mission zu erfüllen hat, eine Mission, die ihm durch Orakel und Träume, überhaupt jede erdenkliche Art der Offenbarung klar vorgezeichnet sei.[1] Daß er sein Leben überhaupt der „Philosophie", der Erforschung des eigenen und fremden Seelenlebens geweiht hat, ist das Werk des Gottes, der ihn auf diesen Posten gestellt hat, des pythischen Apollo.[2] Der hat ihn der Stadt zur Seite gesetzt, wie einem Roß, das des Spornes bedarf.[3] Eine Ansicht, die bis zu der paradoxen Behauptung überspannt wird, daß er sich geradezu des Atheismus schuldig gemacht haben würde und daher mit Recht angeklagt wäre, wenn er sich dem Auftrag des Gottes entzogen hätte![4] Für den Staat aber ist der Dienst, den er dem Gotte leistet, ein Glück, wie es ihm größer niemals zuteil geworden![5] Es ist ein göttliches Gnadengeschenk, gegen das sich die Richter durch eine Verurteilung des Sokrates versündigen würden, und daher denkt dieser auch gar nicht daran, etwa sich zu verteidigen; was er verteidigt, sind vielmehr seine Richter, die er vor solch schwerem Irrtum bewahren möchte! Denn kaum würden sie jemals wieder eines solchen Mannes teil-

[1] Apologie 33 c. In der Tat ein Begnadigter der Gottheit, der — wie der Hippolytos des Euripides (V. 84) zur Artemis — zu seinem Gott hätte sagen können: „Ich bin bei dir und rede mit dir und höre deine Stimme, wenn ich schon dein Angesicht nicht schaue." Es ist, als ob Galaxidor bei Plutarch *περὶ τοῦ Σωκράτου δαιμονίου* diesen Sokrates im Auge gehabt hätte, wenn er von den Leuten spricht, die *ἐπιθειάζουσι τὰς πράξεις, ὀνείρατα καὶ φάσματα καὶ τοιοῦτον ἄλλον ὄγκον προϊστάμενοι τῶν ἐπὶ νοῦν ἰόντων* (c. 9).

[2] 28 e. [3] 30 e. [4] 29 a.

[5] 30 a. Ganz ähnlich wie im Alten Testament die Prophetie als eine der höchsten Gnadenerweisungen bezeichnet wird, welche Jehovah seinem Volke erwiesen! Amos 2, 11; Hosea 12, 11.

haftig werden![1] Eines Mannes, dem der Dienst des Gottes „tausendfältige" Armut gebracht, weil er als „Helfer" des Gottes sich jeder irdischen Sorge für das eigene Wohl entschlug.[2] Eben damit aber legitimiert er sich als den Gottgesandten: Denn solches Tun ist nicht von Menschenart![3]

Es ist auffallend, daß noch niemand daran gedacht hat, diese lapidaren Sätze in ihrer Gesamtheit aus dem Rahmen der Darstellung herauszulösen und so als Ganzes auf sich wirken zu lassen. Bruns macht zwar im „Literarischen Porträt" einen Anlauf dazu,[4] aber er übergeht gerade diejenigen Momente, in denen die „ekstatische Aufwallung" des Redners auf das höchste gesteigert erscheint: die Visionen und Inspirationen, die absolute Wertung seines öffentlichen Wirkens, die „Übermenschlichkeit" seines dem Gott gebrachten Opfers. Wer diese Züge mitberücksichtigt, der wird über die etwas farblose Erklärung von Bruns, daß „es nicht Sokrates' Art" gewesen sei, „seine Ausnahmestellung vor der übrigen Menschheit so stolz zu proklamieren",[5] noch wesentlich hinausgehen müssen.[6]

---

[1] 30 d e. [2] 23 b c.

[3] 31 b. *οὐ γὰρ ἀνθρωπίνῳ ἔοικε κτλ.*

[4] S. 217 f. [5] A. a. O.

[6] Ähnlich wie Bruns hat übrigens schon Joël a. a. O. I 478 eine Zusammenstellung hierher gehöriger Äußerungen der Apologie gegeben, und auch ihm drängt sich dabei die Frage auf, ob die unverkennbar verklärende Größe, die in diesem heldenstolzen Selbstbewußtsein liegt, gerade die Größe des Sokrates ist, des Mannes „ohne Selbstbespiegelung" (Zeller), während es etwas ganz anderes sei, wenn „das alles Plato sagt, Plato durch den Mund des Sokrates". Sehr richtig! Aber auch Joël hätte sich gewiß noch entschiedener und in weitergehendem Sinne geäußert, wenn er in seiner Zusammenstellung auch den Hinweis des Sokrates auf seine Inspiration und sein „Übermenschentum" berücksichtigt hätte. Das zeigt schon Joëls treffende Beobachtung, daß „Plato, hingerissen vom Gegenstand, der ganzen Größe seines Helden Feuerzungen leiht", den „Prophetenstolz sich erheben und seine geschichtliche Mission verkünden läßt".

Er wird sagen: Hier hat das, was man sehr treffend die apollinische Verklärungskraft Platos genannt hat, die Gestalt des schwärmerisch geliebten Lehrers, des wahrhaft „dämonischen und wunderbaren Mannes“[1] in eine Sphäre erhoben, in der uns das Bild der menschlich individuellen Persönlichkeit des Sokrates überhaupt zu verschwinden droht.

Eine Tatsache, die übrigens in der Geschichte des griechischen Geisteslebens keineswegs allein steht! Der dem griechischen Geist an sich innewohnende und im Heroenkultus tausendfach sich betätigende Trieb, das Ideal in dem Bilde einer überragenden Persönlichkeit anzuschauen, für die menschliche Maßstäbe keine Geltung mehr haben, er fand ja gerade in der Geschichte der großen Denker immer neuen, unwiderstehlichen Anreiz, zumal hier ein hochgesteigerter Persönlichkeitsdrang, ein geradezu prophetisches Selbstgefühl der heroenartigen Verehrung nicht selten direkt in die Hand arbeitete. Man wird unmittelbar an den Geist der Renaissance erinnert, wenn man sieht, wie damals der leidenschaftliche agonistische Individualismus den panegyrischen Heroenkult gefördert hat.[2] Wenn ein Petrarca ein Maß von Bewunderung genoß, daß „die appenninischen Berge vor Verlangen glühten, von seinen heiligen Füßen berührt zu werden“, so ist das ganz im Sinne eines Kultus gedacht, wie er z. B. Pythagoras zuteil wird. Selbst Empedokles, der in der Vergötterung des eigenen Ich das Unmögliche geleistet hat, feiert ihn neidlos als einen Mann von übermenschlichem Wissen, der, „sobald er nur mit all seinen Geisteskräften sich reckte, auf zehn und zwanzig Menschengeschlechter

[1] Wie Plato im Symposion 219b Sokrates nennt (*τούτῳ τῷ δαιμονίῳ ὡς ἀληθῶς καὶ θαυμαστῷ*).

[2] Nach der treffenden Bemerkung von Joël, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, 1903, S. 39.

hin mit Leichtigkeit jedes einzelne Ding in der ganzen Welt geschaut" habe.[1] Und nun vollends Empedokles selbst! „Ich wandle — sagt er — als unsterblicher Gott, nicht mehr als Sterblicher vor euch; man ehrt mich als solchen allenthalben, wie es sich für mich gebührt, indem man mir Tänien ums Haupt flicht und blühende Kränze. Sobald ich mit diesen Anhängern, Männern und Frauen, die blühenden Städte betrete, betet man mich an, und Tausende folgen mir nach, um zu erkunden, wo der Pfad zum Heile führe."[2] — „Bin ich doch mehr als sie, die sterblichen, vielfachem Verderben geweihten Menschen!"[3]

Diese geistige Disposition des Hellenentums muß man sich vergegenwärtigen, wenn man den richtigen Standpunkt für die Beurteilung der Tatsache gewinnen will, daß alsbald auch die Persönlichkeit des Sokrates zum Mittelpunkt eines förmlichen Kultus, zum Gegenstand einer Heroisierung wurde, die den Nimbus übernatürlichen Geschehens um die Lichtgestalt des Märtyrers wob. Was hier an Prophetenpathos fehlte, wurde mehr als aufgewogen durch den einzigartigen Zauber der Persönlichkeit und durch die Tragik ihres Geschickes. Hier verband sich mit Wort und Lehre die heroische Tat, die den Mann allein schon weit über die Vorgänger hinaushob.

Denn — und das ist das Entscheidende — das Vorbild für den Apostel, Propheten und Übermenschen, den Plato in „heiligem Enthusiasmus" erschaut, ist gewiß in erster Linie der leidende und sterbende Sokrates. Erst der welthistorische Kampf, den der eine Mann auf Leben und Tod mit einer Welt von Feinden bestand, der Kerker und der Schierlings-

[1] Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, S. 221, Fr. 129.
[2] Ebenda S. 215, Fr. 112.
[3] Ebenda S. 215, Fr. 113.

becher haben in der Jüngerschaft jene Stimmung erzeugt, in der sich die historische Perspektive am Ende völlig verschob.[1] Welch eine wunderbare Projektion eben dieser unter dem Eindruck der erschütternden Katastrophe erwachsenen Stimmung ist das herrliche Bild des Phädon, wo dem sterbenden Sokrates als dem auserwählten Diener Apolls jener Vergleich mit dem Todesgesang der Schwäne, der heiligen Vögel Apolls, in den Mund gelegt wird, die — im Sterben frohlockend — dem Gott, ihrem Gebieter, entgegeneilen![2] Diese letzte Unterredung des platonischen Sokrates über die Unsterblichkeit bildet gewissermaßen das Finale zu dem, was die Apologie über die „Gottesknechtschaft" des Sokrates gesagt hatte. Sie erscheint als ein dem Apoll geweihter Schwanengesang, und Sokrates selbst nennt sich einen Dienstgenossen der Schwäne und demselben Gott geweiht!

Niemand zweifelt, daß die Unsterblichkeitslehre, die Sokrates hier im Phädon verkündet, dem historischen Sokrates fremd ist. Damit fällt natürlich auch das apollinische Bild, das eben nur unter der Voraussetzung des Unsterblichkeitsglaubens einen Sinn hat. Der Zauberstab der Poesie hat es geschaffen; — sollte dem „Apollodiener" selbst eine größere geschichtliche Realität zukommen?[3]

---

[1] Es ist ein ähnlicher psychologischer Vorgang, wie der, den Harnack (Die Evangelien, Preuß. Jahrb. 1904 S. 218 ff.) in Bezug auf die Jüngerschaft Jesu charakterisiert, nur daß hier auf orientalischem Boden die Erhebung über das Geschichtliche eine noch viel weitergehende ist. Treffend weist Harnack auf den alten Satz hin: Christi mors potentior erat quam vita.

[2] 85a f.

[3] Von ihm gilt gewiß im besonderen, was schon Goethe — allerdings übertreibend — von der „Maske des platonischen Sokrates" im allgemeinen sagt, jener „phantastischen Figur, welche Sokrates so wenig als die aristophanische für sein Ebenbild erkannt" hätte. Hempelsche Ausg. Bd. 41 (2), S. 172.

Wer die ganze Frage im Lichte der religiösen Ideendichtung des Platonismus überhaupt betrachtet, für den kann es in der Tat nicht zweifelhaft sein, daß wir in der delphisch-apollinischen Verklärung der Sokratik eine gewaltige symbolische Dichtung vor uns haben. Die Gestalt des historischen Sokrates ist hier zum Mittelpunkt eines religiösen Gedankenprozesses geworden, dessen Ergebnisse in gewisser Hinsicht an die Wandlungen erinnern, welche die moderne kritische Theologie in der urchristlichen Tradition nachgewiesen hat. Wie das, was man Christologie nennt, eine Neubildung ist, mit der sich — und zwar bezeichnenderweise auch unter Mitwirkung griechischer Spekulation — eine in anderen Vorstellungskreisen wurzelnde Begriffswelt über die ursprüngliche Tradition gelagert hat, so könnte man auch von einer Art sokratischer Christologie reden, die auf das Bild des historischen Sokrates ohne Zweifel in höherem Grade umgestaltend eingewirkt hat, als man selbst jetzt noch zuzugeben pflegt.

Der platonische Sokrates, als der von der Gottheit gesandte, geoffenbarte und ihr geweihte, heilbringende Messias Athens ist in gewissem Sinne das athenische Seitenstück zu dem „Gesalbten Jahves", dem „*Χριστός*" des hellenistischen Judentums. Daher steht auch dieser Sokrates — um mit Hirzel zu reden[1] — von Anfang an fleckenlos vor uns und frei von allen Schlacken der Endlichkeit. „Einer der platonischen Ideen vergleichbar ist er erhaben über Wechsel und Werden und in den früheren Äußerungen seines Wesens ebenso vollkommen, wie in den spätesten", — ganz „wie der Gottessohn der Evangelien, der bereits bei seinem ersten Auftreten im Tempel sich im Vollbesitz der höchsten Weisheit

[1] Der Dialog I 178.

zeigt". Und wenn man von diesem letzteren gesagt hat: „Die absolute Bedeutung der Person Christi ist in den Formeln des Paulus auf einen abschließenden Ausdruck gebracht. Christus ist für seine Gemeinde der Art nach mehr als irgend ein anderer der Führer im Geistesleben, mit diesen gar nicht vergleichbar",[1] — so gilt das mutatis mutandis auch für den platonischen Sokrates, wenngleich in seiner Person der Prozeß der Vergottung des Messias nicht zum Abschluß gekommen ist.

Wie mächtig diese Auffassung des Sokrates als einer absoluten Potenz im Geistesleben der Nation auf die Überlieferung umbildend eingewirkt hat, das zeigt recht deutlich die Geschichte des delphischen Orakelspruches, der ihn als den „Weisesten" erklärt haben soll. Unter dem Einfluß jener absoluten Wertung des Mannes konnte sich nämlich die mythenbildende Phantasie mit dieser Fassung des Orakels, wie sie die platonische Apologie gab, unmöglich begnügen. Nachdem schon Antisthenes[2] und Plato — und zwar auch wieder in freier Umgestaltung des echten Sokrates — den allerdings ja auch ethisch aufklärenden und insoferne auch sittlich bildenden — Forscher und Dialektiker zum Prediger der Sittlichkeit gestempelt,[3] nachdem schon hier Sokrates als der beste und gerechteste der Menschen proklamiert war,[4] ergab sich am Ende ganz von selbst die Frage: „Sollte sich der Gott nur über die Intelligenz und nicht auch über die sittliche Größe des Mannes geäußert haben?" Die Frage stellen hieß sie bejahen! Und so erklärt der Sokrates der

[1] Bousset, Das Wesen der Religion, 1904², S. 217.

[2] Vgl. Joël a. a. O. I S. 481 ff.

[3] Apologie 29 d u. 30 a b.

[4] Phädon 118 a . . . *Ἥδε ἡ τελευτὴ τοῦ ἑταίρου ἡμῖν ἐγένετο ἀνδρὸς ὡς ἡμεῖς φαῖμεν ἂν τῶν τότε ὧν ἐπειράθημεν ἀρίστου καὶ φρονιμωτάτου καὶ δικαιοτάτου.* Vgl. epist. VII 324.

„xenophontiſchen" Apologie mit wahrhaft verblüffender Naivität: „Apollo hat zu Delphi vor allem Volke kundgetan, daß es keinen Menſchen in der Welt gibt, der edler, gerechter, ſittlich reiner wäre, als ich! Zwar hat Apoll dereinſt noch Größeres von Lykurg geſagt, indem er ihn beim Eintritt in den Tempel durch die Pythia mit den Worten begrüßte: ›Ich weiß nicht, ob ich einen Gott dich nennen ſoll, oder einen Menſchen.‹ Allein wenn er mich auch nicht als gottgleich anerkannt, ſo hat er mich doch hoch über alle Menſchen geſtellt."[1] D. h. dieſer Sokrates fordert zwar nicht geradezu Glauben an ſeine Gottheit, wie ſein älterer Zeitgenoſſe Empedokles,[2] aber doch an eine Art Gottmenſchentum. Er proklamiert ſich ſozuſagen als Halbgott (*ἡμίθεος*). Während im Gegenſatz zur Chriſtologie der Jeſus der älteren Tradition[3] eine ſtrenge Scheidewand zwiſchen ſich und der Gottheit aufrichtet und die Anrede „Guter Meiſter" mit den ſcharfen Worten zurückweiſt: „Was nenneſt du mich gut? Niemand iſt gut, denn Gott allein," — erſcheint in dieſem Sokrates das ungeheure autoritative Bewußtſein bereits zu einer Höhe geſteigert, wo ſich gerade in ethiſcher Hinſicht die Grenze zwiſchen Gott und Menſch völlig zu verflüchtigen beginnt.[4]

Auch das Charakterbild, welches Xenophon in den „Denkwürdigkeiten" von Sokrates entwirft, iſt ganz auf den Ton

[1] § 14 u. 15 *ἐμὲ δὲ θεῷ μὲν οὐκ εἴκασεν, ἀνθρώπων δὲ πολλῷ προέκρινεν ὑπερφέρειν.*

[2] Siehe oben S. 35.

[3] Erhalten bei Markus 10, 18: *ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός.* Vgl. Lukas 18, 18.

[4] Sein Auftreten erinnert in der Tat ganz an das der Theatergötter auf der tragiſchen Bühne, mit denen ſchon die Alten den ſtiliſierten Sokrates verglichen haben. [Plato] Kleitophon 407 a: *ὥσπερ ἐπὶ μηχανῆς τραγικῆς θεός.* Vgl. Dio Chryſoſt. XIII 424 R.

der „Apologie" gestimmt. Da soll dieser „Frömmste" der Menschen,[1] der „nichts ohne Zustimmung der Götter tat", so gerecht gewesen sein, daß er „niemals in seinem Leben irgend jemand auch nur im geringsten verletzte, so enthaltsam, daß er niemals das Angenehme dem Besseren vorzog, so weise, daß er bei der Entscheidung über gut und böse niemals irrte, so durchaus sich selbst genug, daß er bei alledem niemals fremder Belehrung bedurfte", kurz das Musterbild des „besten und glückseligsten" Mannes![2] Es bedarf keines Beweises, daß dieser unfehlbare Heilige nie eines Menschen Antlitz getragen hat. Man glaubt einen zweiten Buddha vor sich zu haben, dessen berühmtes Selbstbekenntnis sich vielfach wie eine Vorlage des Sokratesevangeliums liest: „Ich bin allweise, — sagt dieser Buddha, — ich bin fleckenlos in jeder Beziehung. Ich habe Befreiung erlangt durch Unterdrückung der Begierde. Durch eigene Kraft habe ich Erkenntnis erworben. Wen sollte ich meinen Meister nennen? Ich habe keinen Lehrer. Keiner ist mir zu vergleichen.... Ich bin der Heilige in dieser Welt; ich bin der höchste Lehrer."[3] Ganz wie der Sokrates der Legende!

Ja man kann sagen: Die „Absonderung von der Gemeinschaft menschlicher Natur"[4] ist bei diesem Heros des

---

[1] I 1, 20.

[2] IV 3, 18. Diese mit der sonstigen Auffassung Xenophons (s. I 1, 20) übereinstimmende Gesamtcharakteristik als Interpolation zu streichen, ist pure Willkür. Vgl. u. a. auch Xen. Symp. I 5: *αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας.* Allerdings hat Xenophon bei dieser Charakteristik vergessen, was er Mem. I 6, 14 Sokrates selbst von sich sagen läßt: *καὶ τοὺς θησαυροὺς τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἐκεῖνοι κατέλιπον ἐν βιβλίοις γράψαντες, ἀνελίττων κοινῇ μετὰ τῶν φίλων διέρχομαι, καὶ ἄν τι ὁρῶμεν ἀγαθὸν ἐκλεγόμεθα.*

[3] Sacred Books of the East XIII p. 91.

[4] Wie sich Holtzmann, Neutestamentliche Theologie II 74 in Bezug auf den *Χριστός* ausdrückt.

Geistes bereits so weit gediehen, daß er sich geradezu mit dem Jesus der Christologie berührt. Die Art und Weise, wie hier der athenische Bildhauerssohn frei von der Sünde und in übermenschlichem Glanze erscheint, erinnert in gewissem Sinne schon an die paulinische Auffassung des Zimmermannssohnes von Nazareth. Es ist eine ähnliche, echt antike Hinaushebung über die menschliche Natur, durch welche „die geschichtliche Persönlichkeit in eine transzendente Größe umgesetzt wird".[1] Allerdings ist die „Sublimierung ins Übernatürliche"[2] bei Sokrates nicht entfernt soweit fortgeschritten wie bei Buddha und Jesus, weil er eben kein Religionsstifter war. Wenn er es aber gewesen wäre, wo hätte es hier für die supranaturalistische Denkweise der Zeit eine Grenze gegeben, für eine Denkweise, für die eine längst geübte Form der Verehrung großer Männer eben die „Verherrlichung durch die Projektion in den Mythus" war?[3]

Man denke nur an die Art und Weise, wie auch sonst bei Sokrates und noch mehr bei Plato die mythenbildende Tätigkeit einsetzt! Wie die Gottheit selbst für Sokrates Zeugnis ablegt, so offenbart sie sich ihm auch in Bezug auf die Persönlichkeit seines größten Jüngers. Sokrates träumt, daß ihm ein Schwan, — der Vogel Apolls! — mit lieblichem Gesange zufliege, und die Bedeutung des Traumes tut sich ihm alsbald kund, indem am folgenden Morgen Plato sich bei ihm einfindet.[4] Und nun vollends Plato! Bei ihm hat die nach immer neuen Mitteln der Steigerung begierige mythische

[1] Holtzmann a. a. O. II 4.

[2] P. W. Schmidt (Professor der Theologie in Basel), Die Geschichte Jesu, 1904[4], S. 71.

[3] Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte S. 1561.

[4] Siehe die Belege bei Zeller II 1[4], S. 397. Siehe ebenda über „dogmatische Fiktion" in Bezug auf den Geburtstag des Sokrates, S. 45.

Denkweise geradezu die Erhöhung zum Gottessohn vorgenommen.[1] Wenn auch bei seiner Geburt nicht wie bei derjenigen Buddhas Scharen lobsingender himmlischer Geister erscheinen, so huldigt ihm doch die irdische Kreatur: die Bienen des Hymettos nähren das göttliche Kind mit Honig; und zweifellos ist es auch wieder als eine Offenbarung seines göttlichen Vaters gedacht, wenn Plato vor seinem Ende träumt, daß er ein Schwan geworden sei![2] „Platos Bild ist" — wie Immisch treffend bemerkt hat — „schon für die erste Generation der Seinen ein Heiligenbild gewesen, umrankt von frommer Legende."[3] Und schon Aristoteles hat ihm einen Altar errichtet. Dem Epikur haben seine Jünger sogar schon bei Lebzeiten religiöse Verehrung gewidmet! „Wie ein Gott wandelt er unter den Menschen, er hat Licht in ihr Dunkel gebracht. Wie eine Sonne ist er aufgegangen."[4]

Wer weiß, ob ohne die „Silensgestalt" nicht auch Sokrates zum Gottessohn erhöht worden wäre, wie es nun eben einmal in der ganzen Richtungslinie der Heilbringeridee lag.[5] Hat doch die Tradition das Menschenmögliche getan, das „Götterbild (*ἄγαλμα*) der Vortrefflichkeit", das hier nach dem schönen Gleichnis in Platos Symposion[6] die äußere Hülle barg, so

---

[1] Ein Traum hat seinem Vater Ariston verboten, sein Weib vor der Geburt dieses ihres ersten Sohnes zu berühren. Dieser ist der Sproß des Lichtgottes, ähnlich wie Gautama Sakyamuni von der jungfräulichen Königin Maya geboren ist, in deren Leib das himmlische Geistwesen Buddha einging.

[2] Siehe Zeller a. a. O.

[3] Philol. Bd. 45 S. 21. Vgl. Usener, Das Weihnachtsfest S. 72 (Religionsgeschichtliche Untersuchungen I²).

[4] Wendland, *σωτήρ*, Neutestamentliche Zeitschrift 1904 S. 346.

[5] Vgl. K. Breysig, Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer, 1905.

[6] 222 a.

glanzvoll als möglich herauszuarbeiten! Jedenfalls ist der literarische Heroenkultus, wie er uns in den genannten Stücken der „xenophontischen" Apologie und der Memorabilien entgegentrat, von einer förmlichen Apotheose nicht mehr allzuweit entfernt. Und wenn ein Parmenides seinem pythagoreischen Lehrer nach dessen Tod ein Heroon errichtet hat,[1] wenn Plato selbst für die philosophischen Regenten seines Vernunftstaates einen Kultus fordert, wie er göttlichen Wesen (Dämonen) oder zu göttlichem Leben Entrückten dargebracht wurde,[2] wer hätte einen höheren Rechtstitel auf solch göttliche Ehre geltend machen können, als jener Herrscher im Reiche des Gedankens, der „Helfer des Gottes", der bereits durch die Offenbarung der Gottheit selbst über die ganze übrige Menschheit hinausgehoben war?[3]

Selbst wenn man Bruns[4] und E. Meyer die Möglichkeit zugeben wollte, daß Xenophon „in der Hauptsache einen korrekten historischen Bericht geben und Sokrates so schildern **wollte**, wie er nach seiner Erfahrung wirklich gewesen ist",[5] müßte man immer noch fragen, hat nicht so mancher Ver-

---

[1] Siehe Diels, Hermes Bd. 35 S. 198.

[2] 540 b *μνημεῖα δ'αὐτοῖς καὶ θυσίας τὴν πόλιν δημοσίᾳ ποιεῖν, ἐὰν καὶ ἡ Πυθία ξυναναιρῇ, ὡς δαίμοσιν, εἰ δὲ μή, ὡς εὐδαίμοσί τε καὶ θείοις.* Bezeichnend ist übrigens, wie auch hier die Festsetzung des himmlischen Rangverhältnisses dem delphischen Gott überlassen wird.

[3] Nicht bedeutungslos ist wohl auch in diesem Zusammenhang die Art und Weise, wie Plato in dem eschatologischen Ausblick der Apologie Sokrates mit den „Halbgöttern" (*ἡμίθεοι*) des nationalen Mythus in Verbindung bringt. 41 a.

[4] A. a. O. S. 375.

[5] A. a. O. IV S. 438. Auf jeden Fall müßte man freilich dabei recht vieles abziehen, was zweifellos Fiktion ist. Siehe Joël, Der *λόγος Σωκρατικός*, Archiv für Geschichte der Philosophie VIII 466 ff.; Der echte und der xenophontische Sokrates I 1 ff.

faſſer von Heiligenlegenden denſelben guten Willen gehabt? Und iſt die Legende etwa ſchon dadurch zu einem auch nur in der Hauptſache „hiſtoriſchen Bericht“ geworden?[1] Wenn man der nüchterneren xenophontiſchen Auffaſſung die platoniſche Verklärung des Meiſters im Sympoſion und Phädon gegenüberſtellt, ſo iſt das ja bis zu einem gewiſſen Grade berechtigt, aber es wird dabei verkannt, daß auch für das xenophontiſche Charakterbild des Sokrates wenigſtens zum Teil eben das zutrifft, was z. B. E. Meyer nur für das platoniſche zugibt, daß es ſich nämlich „zur realen Geſtalt wie ein Idealporträt zum wirklichen Menſchen verhält und ihn gelegentlich geradezu ins Übermenſchliche ſteigert“.[2] — „Wie leicht die apologetiſche Stimmung zur Apotheoſe umſchlägt“, hat Bruns ſelbſt einmal im Hinblick auf Platos Apologie und Theätet treffend hervorgehoben.[3] Ergibt ſich aus dieſem allgemeinen pſychologiſchen Erfahrungsſatz nicht die Konſequenz für Xenophon ganz von ſelbſt?

Wie weit ſich die hieratiſche Stiliſierung des Sokratesbildes von der Wirklichkeit entfernt, das zeigt recht deutlich die Art und Weiſe, wie der Sokrates der platoniſchen Apologie ſein ganzes Wirken auf den delphiſchen Gott zurückführt. Erſt durch den Spruch der Pythia ſoll er zu ſeiner Philoſophenexiſtenz und ſeiner Seelenerforſchung veranlaßt worden ſein.

[1] Was alles geiſtige Beſchränktheit und abergläubiſcher Wahn im beſten Glauben als Geſchichte ausgeben kann, dafür iſt ſo recht bezeichnend die in deutſcher Bearbeitung 1904 erſchienene „Pſychologie der Heiligen“ von Henry Joly, die bereits die achte Auflage erlebt hat! Vgl. A. Harnack, Legenden als Geſchichtsquellen (Reden und Aufſätze I 1 ff.). Ihm iſt die Legende „das Urteil der Mit- und Nachwelt in die Geſchichte projiziert“.

[2] Dies geſchieht bei Xenophon z. B. auch IV 4, 2. Siehe darüber unten.

[3] A. a. O. S. 301.

Und doch ist ohne weiteres klar, daß jener exaltierte Sokratesjünger, dem angeblich der Spruch zuteil wurde, in Delphi eben nur so fragen konnte, wie er gefragt haben soll, und das Orakel nur so antworten konnte, wie es geantwortet haben soll, wenn beide bereits den Lehrer und Forscher Sokrates lebendig vor Augen hatten.[1] Doch was ist für den Dichter Plato die Logik der Geschichte? Mutet er uns doch zu, zu glauben, daß jene feierliche Erklärung der höchsten religiösen Autorität der Nation, die doch wohl — wie die „xenophontische" Apologie ausdrücklich betont — vor vielen Zeugen erfolgt sein müßte,[2] und die der leidenschaftliche, exzentrische Fragesteller selbst gewiß in allen Gassen Athens verkündet hätte,[3] hier gleichwohl eine Reihe von Jahrzehnten hindurch völlig unbekannt geblieben und fünfhundert Geschworenen wie eine gänzlich ungeahnte Offenbarung geklungen haben soll!

Eine Unbegreiflichkeit, ein Rätsel, dessen Bedeutung für die Frage nach dem Quellenwert der Apologie man sich bisher unter dem faszinierenden Eindruck platonischer Kunst offenbar noch nicht zur Genüge klar gemacht hat.[4] Wie könnte sonst

---

[1] Darin stimme ich mit Joël II 2 S. 772 den Ausführungen von Schanz in seiner Ausgabe der Apologie S. 73 und Gomperz, Griechische Denker II S. 84f. vollkommen zu.

[2] *πολλῶν παρόντων* a. a. O.

[3] Man vgl. nur die Charakteristik, die Plato selbst von ihm gibt: *καὶ ἴστε δὴ οἷος ἦν Χαιρεφῶν, ὡς σφοδρὸς ἐφ' ὅ τι ὁρμήσειεν.* Apol. 21a. Und der Mann sollte aus dem Götterwort solch ein Geheimnis gemacht haben? Dazu Charmides 153c, wo er ihn geradezu einen Tollkopf (*μανικός*) nennt!

[4] Allerdings findet es Schanz (in dem Kommentar zu 21b) „merkwürdig", daß für den Orakelspruch das Zeugnis des Bruders angerufen wird. Und er schließt daraus, daß es sich nicht um einen allgemein bekannten Orakelspruch handeln könne. Aber darin liegt ja gerade die eigentliche Schwierigkeit!

Gomperz behaupten, daß an der historischen Wahrheit des Spruches nicht der leiseste Zweifel haften könne? Wenn Gomperz meint, daß sich hier Plato auf eine Zeugenaussage in einem kürzlich stattgehabten Prozeß berufe und diese nicht habe erfinden können, so würde dieser Einwand zutreffen, wenn wir in der platonischen Apologie die wirkliche Gerichtsrede vor uns hätten. Ist die Apologie aber nicht eine Wiedergabe der gerichtlichen Selbstverteidigung des Sokrates, sondern eine platonische Schutzschrift für Sokrates in der Form der Gerichtsrede, — was doch jetzt zur Genüge feststehen dürfte![1] — so konnte Plato, ohne mißverstanden zu werden, sehr wohl auch solche Zeugen für die angebliche göttliche Mission seines Meisters aufführen, die in dem Prozesse selbst nicht aufgetreten waren. Zeigt sich doch gerade hier der literarisch-fiktive Charakter der Apologie recht deutlich darin, daß die Aussage des angerufenen Zeugen zwar angekündigt wird, aber nirgends davon die Rede ist, daß die Aussage auch wirklich erfolgt sei! Wie völlig frei Plato gerade die Zeugenfrage behandelt, geht übrigens schon aus der sehr bezeichnenden Tatsache hervor, daß die gewiß sehr zahlreichen Zeugen, die vor Gericht gegen Sokrates auftraten, einfach ignoriert werden! Wenn man da liest, wie sich der platonische Sokrates auf die zahlreichen Verwandten seiner Jünger beruft, von denen auch nicht einer die Anklage auf Jugendverderb unterstütze, so gewinnt man durchaus den Eindruck, — und diese Wirkung ist offenbar beabsichtigt, — als ob die Anklage aus diesen Kreisen überhaupt keinen Zeugen für sich ins Treffen führen konnte! Und

[1] Sehr schön sagt Döring (Geschichte der griechischen Philosophie I 559) von dem Sokrates der Apologie: „Er ist nur der Verkünder der Botschaft, die Plato an das Volk von Athen gerichtet hat. Die Verteidigungsrede ist nur Einkleidung."

doch kann bei dem Haß, der sich nach dem eigenen Zugeständnis der Apologie in den weitesten Kreisen gegen Sokrates angesammelt hatte,[1] auch nicht der geringste Zweifel darüber bestehen, daß gerade *solche* Zeugen tatsächlich vorhanden waren. Müssen wir da nicht fragen: Wenn Plato in dieser Weise eine ganze Kategorie von Zeugen einfach in einer Versenkung verschwinden läßt, ja den Schein erweckt, als ob sie überhaupt nicht vorhanden gewesen wären, kann er sich da nicht auch die andere Fiktion erlaubt haben, Sokrates einen Zeugen anrufen zu lassen, von dem eine gerichtliche Aussage nicht vorlag? Ein Verdacht, der um so näher liegt, wenn man bedenkt, daß ja die *ganze Ausführung, um derentwillen der Zeuge gehört werden soll, — die Herleitung des sokratischen Wirkens von Delphi, — selbst nur eine Fiktion ist!*[2]

Wenn Gomperz in Bezug auf diese angebliche Zeugenaussage die Frage aufwirft: „Eine hochbedeutsame Tatsache, durch solch eine Erfindung der Mit- und Nachwelt glaubhaft machen wollen, wer wird solch ein ebenso ungereimtes, als gewissenloses Beginnen einem Plato zutrauen?" — so läßt sich dem mit der anderen Frage begegnen: ist nicht der angebliche delphische Ursprung der Sokratik, dessen fiktiven Charakter doch auch Gomperz für sehr wahrscheinlich hält, etwas

[1] 23a und e.

[2] Wie schwer freilich vielen noch immer die Anerkennung dieses Sachverhaltes fällt, zeigt der ganz unklare Standpunkt *Zellers*, der einmal die platonische Motivierung der Sokratik als „rednerische Wendung" bezeichnet und dann doch wieder behauptet, Sokrates habe ohne Zweifel im wesentlichen *das* gesagt, was ihn Plato sagen läßt (a. a. O. S. 53). Vgl. S. 70, wo jene Motivierung sogar als Beweis für die Gewissenhaftigkeit angeführt wird, mit der Sokrates den Orakeln (welchen?) gehorcht habe!

noch weit Bedeutsameres? Und wenn man bei Plato einmal eine *solche* Fälschung der Geschichte für möglich hält, warum dann nicht auch eine Fiktion zu ihrer Begründung?

Mit welch souveräner Freiheit auch sonst in der Literatur die Fiktion gearbeitet hat, das sehen wir recht deutlich an den literarischen Kämpfen, die eben damals um die Wertschätzung eines berühmten Zeitgenossen des Sokrates entbrannten. Man denke nur an die mit den Schriften des Andokides auf uns gekommene Rede gegen Alkibiades, die gelegentlich des Scherbengerichtes von 418 der Demagoge Phäax gehalten haben soll, obwohl für jeden, der von dem Verfahren beim Ostrakismos eine Ahnung hatte, ohne weiteres klar war, daß bei dieser Gelegenheit überhaupt keine politische Debatte stattfand und demnach auch keine Rede gehalten werden konnte! Also eine „Ungereimtheit", die gewiß nicht geringer ist als die Fiktion einer Zeugenaussage!

Es ist ja denkbar, daß irgend eine Äußerung von Chärephons Bruder über das angebliche Orakel vorlag, die Plato für seinen Zweck benützte, indem er seinen Sokrates auf sie hinweisen ließ. Was ist aber eine Äußerung wert, von der wir selbst durch Plato nicht mit Bestimmtheit erfahren, ob sie auch tatsächlich vor Gericht *wiederholt* wurde, und von der wir ferner nicht einmal wissen, ob sie sich wirklich auf die *Zeit* bezog, in die Plato, um einen göttlichen Ausgangspunkt für die Sokratik zu gewinnen, das Orakel versetzt hat? Eine Aussage ferner, die sich einzig und allein auf das angebliche Erlebnis eines Verstorbenen zu berufen vermochte, und noch dazu eines Menschen, der durch seine Wunderlichkeiten nicht nur der Komödie reichen Stoff zur Verhöhnung gab, — das würde noch nichts beweisen, — sondern den Plato selbst einen närrischen Kauz nennt und nichts weniger als ernst

nimmt?[1] Welch eine Form des Spruches endlich ist die echte? Die, welche Sokrates mit Sophokles und Euripides vergleicht,[2] oder die platonische, welche den Forscher Sokrates, oder die „xenophontische", welche den Tugendhelden preist?[3]

Und ist es nicht anderseits sehr wohl möglich, ja wahrscheinlich, daß der Sinn des Götterspruches von Enthusiasten à la Chärephon in einer Weise aufgefaßt wurde, die in den Spruch noch weit mehr hineinlegte, als er sagen wollte? Wie leicht hier willkürliche Interpretationen Eingang finden konnten, sehen wir recht deutlich an einem drastischen modernen Beispiel. Der Bearbeiter von Christs griechischer Literaturgeschichte, Schmid, sagt von der Lobrede des Alkibiades auf Sokrates im platonischen Symposion, daß hier „die Person des letzteren in eine Sphäre übersinnlicher Reinheit und übermenschlicher Selbstbeherrschung hinaufgehoben" werde,[4] — ganz ähnlich wie es Xenophon vom delphischen Spruch behauptet! In Wirklichkeit handelt es sich in der genannten Szene um weiter nichts, als um die Abweisung der jugendlichen Verführungskünste des Alkibiades. Und das nennt Schmid übermenschliche Selbstbeherrschung! Wenn ein moderner Philologe aus den klaren Worten Platos eine solche Absurdität herauslesen kann, was wird man da nicht alles den antiken Interpreten eines vielleicht recht zweideutigen Orakelspruches zutrauen dürfen!

Was soll uns übrigens ein Spruch, von dem schon die Alten, wie jene Variationen beweisen, etwas wirklich Beglaubigtes nicht gewußt haben? Ja könnte man nicht sogar

---

[1] Siehe die Stellen bei Schanz im Kommentar zur Apologie 20 e.

[2] Siehe Suidas s. v. *σοφός*.

[3] Woher weiß Schmid (in Christs Literaturgeschichte 1. Teil[5] S. 607), daß die xenophontische die „authentischste Form des Orakels" ist?

[4] S. 640.

die Frage aufwerfen, ob nicht der Orakelspruch selbst nur die Variation eines alten Themas ist? Die Frage: — Wer ist der Weiseste? — ist ja ein altes Problem der hellenischen Geistesgeschichte, und überall wußte man zu erzählen, — man denke nur an die Tradition über die sieben Weisen![1] — wie der Gott der Weisheit und des Lichtes selbst diese Frage entschieden habe. Ich möchte also die Vermutung,[2] daß das Orakel für Sokrates nach dem Vorbild dieser Tradition vielleicht von einem enthusiastischen Sokratiker erfunden ist, nicht ohne weiteres abweisen.

Wenn man neuerdings alle Schwierigkeiten dadurch beseitigen zu können glaubte, daß man den „göttlichen Befehl" an Sokrates nur auf die sogenannte Elenktik, die Entlarvung der falschen Weisheit bezieht, nicht auf seine sonstige „öffentliche Tätigkeit",[3] so verkannte man, daß die Quintessenz dieser öffentlichen Tätigkeit gerade darin bestand, den Trieb zum Wissen bei alt und jung eben durch den Nachweis des Nichtwissens zu wecken. Das *φιλοσοφεῖν καὶ ἐξετάζειν σεαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους* gehört auf das engste zusammen, wie ja auch Plato ausdrücklich betont.[4] Auch davon kann keine Rede sein, daß das Orakel des Chärephon zeitlich und ursächlich mit der Verspottung des Mannes in den Wolken des Aristophanes zu-

---

[1] Diogenes Laert. I 28ff. u. 106.

[2] Von Joël a. a. O. II 2, 773. Die Versuchung zu einer solchen Erfindung lag um so näher, je mehr man auf gegnerischer Seite bemüht war, Sokrates als reinen Toren der Lächerlichkeit preiszugeben. Vgl. z. B. die Komödie Konnos von Ameipsias, wo der Chor der „Denker" Sokrates begrüßt als den „Trefflichsten von wenigen, als den Törichtsten von vielen"!

[3] Vogel, Zu Platos Apologie, Blätter für das Gymnasialschulwesen Bd. 43 S. 391f.

[4] Apologie 28e.

sammenhängt.[1] Da die Wolken im Jahre 423 aufgeführt wurden, müßte Sokrates, wenn das Orakel für ihn bestimmend war, nahezu sechsundvierzig Jahre alt geworden sein, bevor er das *φιλοσοφεῖν* mit dem *ἐξετάζειν τοὺς ἄλλους* verband! Und was soll man vollends zu der Vermutung sagen, daß das Orakel erst gelegentlich des Auftretens des Sokrates im Arginusenprozeß provoziert worden sei![2] Wird da nicht die Unkenntnis der Geschworenen noch rätselhafter?

Doch sei dem, wie ihm wolle, mag das Orakel historisch sein oder nicht, das, was jener seltsame Kauz nach der Behauptung eines Hinterbliebenen gesagt haben soll, kann für uns kaum in höherem Grade als geschichtliches Zeugnis in Betracht kommen, als etwa die Aussage des wackeren Pamphyliers Er, den Plato im „Staat" mit der unschuldigsten Miene von der Welt vom Schlachtfeld als Toten wegtragen und nach zwölf Tagen wieder lebendig werden läßt, um über seine Erlebnisse im Jenseits zu berichten,[3] oder das „Zeugnis" des Oheims Platos, des Kritias und dessen angeblicher Gewährsmänner, des älteren Kritias, des Solon und des ägyptischen Priesters für die Wahrheit der Atlantisgeschichte.[4] Und so viel ist gewiß: Wenn nicht schon der Götterspruch selbst, so läßt sicherlich die Rolle, die das göttliche Eingreifen in der geistigen Entwicklung des platonischen Sokrates gespielt haben soll, die Erfindung sozusagen auf Schritt und Tritt erkennen! Nachdem einmal in dem ergreifenden Appell von dem mörderischen Spruch eines zusammengelaufenen Volkshaufens an die Mit- und Nachwelt, wie ihn eben die platonische Apologie

[1] Wie Vogel a. a. O. annimmt.
[2] So vermutet Schmid a. a. O. S. 607 Anm. 3.
[3] X 614 b ff.
[4] Timäos 20 d.

darstellt, die Gestalt des Meisters in den Prophetenmantel gehüllt war, war es unvermeidlich, daß sich auf dieser erdichteten Grundlage weitere Dichtungen aufbauten, durch die dann freilich die Erfindung noch durchsichtiger geworden ist!

Eine unentbehrliche Voraussetzung des Prophetenberufs ist das, was man visionäre Disposition genannt hat. Des Auftrages der Gottheit, auf die er seine Mission zurückführt, wird sich der Prophet nicht nur durch gläubige Hinnahme vermeintlich göttlicher Offenbarungen gewiß, sondern auch durch jene Steigerung des Bewußtseinszustandes, in der er seine inneren Erlebnisse als äußere Erscheinungen mit greifbarer Anschaulichkeit wahrnimmt. Es ist eine Art Dezentralisation der Persönlichkeit, indem sich der Träger der „Offenbarung" nur noch als Werkzeug einer höheren Macht fühlt, in deren Willen er seinen eigenen gefangen gibt. Kein Wunder, daß der Sokrates der Apologie sich nicht etwa bloß auf jenen einen delphischen Bescheid, sondern gleich auf eine ganze Reihe von Orakelsprüchen, ja auf alle Arten von Offenbarung beruft, die überhaupt denkbar seien, und die für ihn ein absolut zwingendes Gebot bedeuten![1] Sogar Träume sind für ihn, wie ja für den platonischen Sokrates überhaupt, objektive *σημεῖα* der Götter. Es gilt eben in gewissem Sinne auch für ihn, was Pfleiderer von der Christologie gesagt hat: „War das Wunder des Übermenschen einmal an die Spitze gestellt, so war es nur natürlich, daß Wunder aller Art auch auf allen

[1] 33c. Siehe oben S. 32. Ein Sokrates, auf den das ironische Wort des Thukydides vollkommen zutreffen würde: *ἦν γάρ τι καὶ ἄγαν θειασμῷ τε καὶ τῷ τοιούτῳ προσκείμενος.* VII 50, 4. Er hätte mit dem xenophontischen Kyros den Göttern dafür danken können, daß sie „ihm durch Opfer, durch himmlische Zeichen, durch Vogelflug und durch bedeutsame Stimmen kund getan, was zu tun und zu lassen war." Kyrupädie VIII 7, 3.

entscheidenden Punkten des weiteren Verlaufes wieder angenommen und damit das Prinzip aller wahren Geschichtsforschung, der stetige Kausalzusammenhang des Geschehens preisgegeben wurde." Das Verhältnis des platonischen Sokrates zur göttlichen „Offenbarung", die seinen Lebensweg entscheidend begleitet, ist also durchaus folgerichtig aus der Prophetenrolle heraus gedacht. Daß es aber eine ungeheuerliche Übertreibung der platonischen Rhetorik ist, ist ebenso klar. Und der platonische Sokrates hütet sich ja auch mit gutem Grund, über jene anderen — ihm zuteil gewordenen — Orakelsprüche irgend etwas Näheres zu sagen! Wenn aber diese *μαντεῖα* einfach aus der Luft gegriffen und lediglich rhetorische Phrase sind, wie kann man da die Behauptung über die anderen „Offenbarungen" irgendwie ernst nehmen und auf ein solches „Zeugnis" hin aus Sokrates einen inspirationsgläubigen Schwärmer machen?

Noch deutlicher tritt die Erfindung zutage in dem, was über das angebliche Verhalten des Sokrates gegenüber dem Götterspruch gesagt wird. Sowie nämlich Plato genötigt ist, statt allgemeiner Rhetorik eine konkrete Schilderung des sokratischen Denkens zu geben, verschwindet ihm der Prophet sozusagen unter den Händen und zum Vorschein kommt der nüchterne Kritiker Sokrates!

Daß diesem der Spruch des Gottes zunächst als eines jener Rätselworte erscheint, wie man es in Delphi liebte, ist ja ohne weiteres verständlich. Wie ist es aber mit der apollinischen Verklärung des Mannes vereinbar, daß ihm jeder Versuch vollkommen ferne liegt, des Rätsels Lösung auf dem seinem prophetischen Naturell doch am nächsten liegenden Wege der Mantik oder visionären Schauens zu suchen; — daß dieser überschwengliche himmlische Gnadenerweis, der ihn, den armen

unbekannten Kleinbürger, mit einem Schlag über die ganze übrige Menschheit hinaushebt, auch nicht die geringste religiöse oder mystische Stimmung bei ihm auszulösen vermag? Da er über den Sinn des Rätsels zu keiner Klarheit gelangen kann, so denkt er nicht etwa daran, sich der höheren Weisheit des Gottes zu unterwerfen und im Gefühl des eigenen Nichtwissens zu resignieren, sondern als echtes Kind der Aufklärung und als kühler Skeptiker nimmt er für sich das Recht in Anspruch, das Gotteswort auf seinen Wahrheitsgehalt einer rein verstandesmäßigen Kritik zu unterziehen, selbst auf die Gefahr hin, daß dadurch dieses Wort als ein irrtümliches erwiesen werden sollte! Obwohl er vom religiösen Standpunkte aus zugeben muß, daß der Gott nur die Wahrheit sagen könne,[1] bezeichnet er es geradezu als das Ziel seiner Untersuchung, den Götterspruch ad absurdum zu führen, d. h. ihn als falsch zu erweisen![2] Wo bleibt da „der fromme Drang, einen Ausspruch des Gottes zu begreifen und zu rechtfertigen"?[3]

Und auch nachher, als der Gott recht behält, kommt — zunächst wenigstens — keineswegs eine prophetische Stimmung über diesen Sokrates: das begeisternde Gefühl, eine göttliche Sendung an sein Volk zu haben; — es drängt sich ihm viel-

[1] 21b.

[2] 21c. *ἦλθον ἐπί τινα τῶν δοκούντων σοφῶν εἶναι, ὡς ἐνταῦθα εἴπερ που ἐλέγξων τὸ μαντεῖον καὶ ἀποφανῶν τῷ χρησμῷ, ὅτι οὗτοσὶ ἐμοῦ σοφώτερός ἐστι, σὺ δ' ἐμὲ ἔφησθα.*

[3] Wie ihn nach Gomperz II S. 86 der arglose Leser aus dieser Darstellung herausleſen konnte. Freilich gibt es noch immer Leute, die arglos genug sind, zu glauben, der Agnostizismus des Sokrates beruhe auf dem religiösen Gedanken der Begrenztheit des endlichen menschlichen im Gegensatz zum unendlichen göttlichen Geist! Hätte Plato einem so religiösen Sokrates wirklich einen so unreligiösen Gedanken untergeschoben, wie er es Apol. 21c tut?

mehr als Schlußergebnis seines Rundganges die recht nüchterne Erwägung auf, es könne für ihn persönlich nur von Nutzen sein, so zu bleiben, wie er nun eben einmal sei![1] Auch wieder ein rein verstandesmäßiger Kalkül, für den das Nächstliegende die Gesichtspunkte einer rein weltlichen Diesseitsphilosophie und die Arbeit im Dienste einer rationalen Gestaltung des eigenen Daseins sind. Die hieratische Maske, die der platonische Sokrates vornimmt, kann eben nicht hindern, daß die Eigenart des historischen Sokrates gelegentlich immer wieder hinter der Maske hervorlugt.

Prophete rechts und Weltkind links, wie reimt sich das? Und wie verträgt es sich anderseits wieder mit sokratischer Verstandesklarheit, daß Plato seinen Sokrates in einem Atemzug die Unfehlbarkeit Delphis proklamieren und keck in Frage stellen läßt, und daß sich ihm dann wieder im Handumdrehen diese unzweideutige Asebie in einen dem Gotte geleisteten Dienst verwandelt? Sünden wider die Logik, die man dem jugendlichen Poeten Platon zugute halten mag, die aber im Munde des greisen Sokrates undenkbar sind.

Und nun vollends die Art der Untersuchung! der berühmte Rundgang des Sokrates bei den Vertretern verschiedener Berufsklassen: der Politiker, Literaten, Handwerker, und zwar merkwürdigerweise gerade derjenigen, als deren Vertreter dann im weiteren Verlauf der Rede die drei Ankläger hingestellt werden![2] Kann man auch nur einen Augenblick zweifeln, daß diese angebliche Prüfung des Wahrheitsgehaltes des Orakels nur eine künstliche Konstruktion ist, lediglich erfunden im Hinblick auf die von Plato unmittelbar darauf als reine

[1] 22e *ἀπεκρινάμην οὖν ἐμαυτῷ καὶ τῷ χρησμῷ, ὅτι μοι λυσιτελοῖ ὥσπερ ἔχω ἔχειν.*

[2] 23e.

Massenindividuen charakterisierten Ankläger?[1] Es ist ein Meisterzug rhetorischer Kunst, daß Plato mit Hilfe dieses genial ersonnenen Rundganges bei den drei Klassen, der die Hohlheit ihres vermeintlichen Wissens ad hominem demonstriert, von vornherein schon der Autorität der Ankläger als der Vertreter eben dieser Klassen den Boden unter den Füßen wegzieht und sie, ohne sie auch nur zu nennen, ebenso dem Fluche der Lächerlichkeit preisgibt, wie ihre vorher geschilderten Klassengenossen.

Hier blickt aus der platonischen Kunst ganz unverkennbar der Schalk hervor. Und dieser Eindruck steigert sich noch, wenn nun plötzlich zum Schluß dem Orakel eine Auslegung gegeben wird, durch welche am Ende auch der Delphidiener Sokrates als individuelle Persönlichkeit verschwindet und in seiner Art ebenso zu einem Typus gemacht wird, wie seine Ankläger. Es drängt sich nämlich diesem Sokrates am Ende seines Rundganges die Ansicht auf, daß der Gott ihn als bestimmte Person eigentlich gar nicht gemeint habe! Der Gott habe ihn nur beispielsweise genannt und habe damit lediglich sagen wollen: Der ist der Weiseste, der, wie Sokrates, die Einsicht gewonnen hat, wie wenig seine Weisheit in Wirklichkeit wert ist![2]

Liegen nicht in alledem Fingerzeige genug, daß die Erzählung von der *θεοῦ λατρεία* des Sokrates als des Ausgangs- und Mittelpunkts seiner Tätigkeit ein Mythus ist, zu dem Sokrates eben nur seinen Namen gab![3] Man könnte in der

---

[1] Siehe mein Buch über Sokrates und sein Volk S. 97.

[2] 23a f. Eine Anschauung, deren letzte Konsequenz der Sokrates des Phädros zieht, indem er das Prädikat *σοφός* für den Menschen überhaupt ablehnt und nur für die Gottheit gelten lassen will. 279d.

[3] Ich möchte daher auch das, was ich „Sokrates und sein Volk" S. 49

Tat zu dieſem Sokrates mit Phädros ſagen: *παγκάλην λέγεις ... παιδιὰν τοῦ ἐν λόγοις δυναμένου παίζειν δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων ὧν λέγεις πέρι μυθολογοῦντα.*[1]

Daß Plato in dieſer Weiſe einen Mythus in die Apologie einführt, kann uns nicht wundernehmen, wenn wir uns vergegenwärtigen, welche Rolle in der damaligen helleniſchen Literatur der Mythus überhaupt als didaktiſches Kunſtmittel geſpielt hat, bei Plato und den andern Sokratikern ebenſo, wie ſchon bei den Sophiſten und bei Sokrates ſelbſt.[2] Wo die Dialektik verſagt, wo es gilt, eine ſpekulativ erfaßte Wahrheit der populären Faſſungskraft näher zu bringen oder durch Einwirkung auf Phantaſie und Gemüt in der Seele des Leſers oder Hörers eine beſtimmte moraliſche oder geiſtige Dispoſition hervorzurufen, bediente man ſich der mythiſierenden Veranſchaulichung, die bei der eigenartigen geiſtigen Orientierung des Hellenen und ſeiner eminenten Empfänglichkeit für das Poetiſch-Bildliche auf weitgehendes Verſtändnis rechnen durfte, ſo fremdartig ſie auch oft uns anmutet!

So begreift es ſich, daß z. B. Plato in ſeinem „Staat" die Mehrheit der Bürger allen Ernſtes durch einen von ihm frei erfundenen Mythus zur gewünſchten ſozialen Geſinnung erzogen ſehen möchte. Weil die tiefere philoſophiſche Begründung

über das „Bewußtſein einer göttlichen Miſſion" bei Sokrates geſagt habe, nicht mehr aufrecht erhalten.

[1] 276 e. Vgl. über dieſe Rolle der *παιδιά* in der Schriftſtellerei Platos auch Timäos 59 d. Wie bezeichnend iſt auch die Anekdote bei Laert. Diog. III 35, daß Sokrates, als er Plato den Lyſis vorleſen hörte, ausgerufen habe: „Beim Herakles! Wie viel lügt mir der Jüngling an!"

[2] Vgl. zum folgenden Dümmler, Academica S. 95 u. 236, Hirzel, Über das Rhetoriſche und ſeine Bedeutung bei Platon, 1871. Derſelbe, Der Dialog I, 1895, S. 259 ff. Es iſt auffallend, daß die hier gewonnene allgemeine Erkenntnis der Bedeutung des Mythiſchen in der Schriftſtellerei Platos noch ſo wenig für die Apologie verwertet iſt.

der maßgebenden Normen ſtaatlichen Lebens für die Mehrheit zu hoch wäre, muß ein rein rhetoriſcher Kunſtgriff aushelfen, den Plato ganz offen als „Lüge" (*ψεῦδος*) bezeichnet![1] Überhaupt iſt es die rhetoriſche Darſtellung, welche nicht wiſſenſchaftlich belehren, ſondern überreden will, in der dieſe Beweisführung *διὰ μυθολογίας*,[2] das *μυθολογεῖν* am Platze erſcheint. Erzählen iſt leichter als begründen, beſonders da, wo die Kürze der Zeit und das geiſtige Niveau der Hörer einen Wahrheitsbeweis im wiſſenſchaftlichen Sinn überhaupt nicht geſtattet und der Redner zufrieden ſein muß, wenn er ſeinen Zweck der Überredung, der „Seelenführung" (*ψυχαγωγία*)[3] mit Hilfe des bloß Wahrſcheinlichen oder der Wahrheit Ähnlichen zu erreichen vermag.[4] Es iſt die Situation des Redners vor Gericht;[5] und ſo darf es uns nicht wundernehmen, daß Plato in der Apologie, die ſich ja als eine Gerichtsrede gibt, genau nach dieſem Rezept verfährt, trotz der Abneigung, mit der er ſonſt dieſer Art von Rhetorik gegenüberſteht! Er verzichtet von vornherein darauf, der vorausgeſetzten Hörerſchaft, d. h. den Geſchworenen, das eigentliche Weſen der Sokratik

---

[1] 414c ff. Über die Berechtigung der Lüge um des guten Zweckes willen ſ. ebenda 389b und 376e über die beiden Arten der Reden, ſolche, die die Wahrheit enthalten, und ſolche, die „lügen" (darunter eben die Mythen)! Man muß ſich bei Plato überhaupt ſtets vor Augen halten, daß (wie ſchon Hirzel a. a. O. S. 185 treffend bemerkt) „das Hiſtoriſche an ſich für ihn keinen Wert hat".

[2] Politikos 304c.

[3] Phädros 271c.

[4] Theätet 201a, Phädros 273d.

[5] Theätet 201b fragt Sokrates: „Kann man *πρὸς ὕδωρ σμικρὸν διδάξαι ἱκανῶς τῶν γενομένων τὴν ἀλήθειαν;*" Siehe Gorgias 455a: *οὐδ' ἄρα διδασκαλικὸς ὁ ῥήτωρ ἐστὶν δικαστηρίων τε καὶ τῶν ἄλλων ὄχλων δικαίων τε πέρι καὶ ἀδίκων, ἀλλὰ πειστικὸς μόνον. οὐ γὰρ δήπου ὄχλον γ' ἂν δύναιτο τοσοῦτον ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ διδάξαι οὕτω μεγάλα πράγματα.*

innerlich nahe zu bringen; und so tritt denn auch die sachliche Begründung sehr zurück hinter einer Beweisführung, die stark mit den Mitteln der Dialektik und Rhetorik arbeitet. Ja Plato scheut selbst vor bedenklichen dialektischen Kunstgriffen nicht zurück: so z. B. wenn er die Anklage des Meletos, daß „Sokrates nicht an die Götter glaubt, an die der Staat glaubt" (*θεοὺς, οὓς ἡ πόλις νομίζει, οὐ νομίζοντα*), rein dialektisch dadurch ad absurdum führt, daß er den Relativsatz einfach unterschlägt, als ob es sich um Atheismus überhaupt handle! Ein Fechterkunststück, von dem man mit Recht bemerkt hat, daß es bedenklich an die Kunst des Protagoras erinnert, *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*.[1] Geradezu der Schwerpunkt der Verteidigung aber liegt in dem, was Plato selbst als spezifisch rhetorisch vom echten Wahrheitsbeweis unterscheidet:[2] in der Berufung auf Autoritäten, auf möglichst viele und angesehene Zeugen, — den Volksmann Chärephon, die zahlreichen Verwandten der Jünger, den Gott von Delphi —, ferner in der Verwertung der überredenden Kraft des Mythus, wie sie eben in der Herleitung der Sokratik aus Delphi liegt. Und es entspricht nur dieser mythischen Fundamentierung der Apologie, wenn sie am Ende in der weihevollen Schlußperspektive wiederum in einen Mythus ausklingt!

Aber auch noch ein anderes Moment kommt in dieser hieratischen Stilisierung des Sokratesbildes zum Ausdruck! Es ist jene merkwürdige Wandlung im hellenischen Geistesleben, wie sie sich im Zusammenhang mit furchtbaren Krisen und Umwälzungen gerade um die Wende des fünften und vierten Jahrhunderts vollzog und in gewissem Sinne auch

[1] Vogel a. a. O. S. 394.

[2] Siehe Gorgias 471e über das *ῥητορικῶς ἐλέγχειν, ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς δικαστηρίοις ἡγούμενοι ἐλέγχειν.*

eine Scheidelinie zwischen Sokrates und seinen Schülern entstehen ließ: der Umschlag des Zeitalters der Aufklärung in eine Epoche mit ausgesprochen romantischen Tendenzen. Eine Romantik, die sich, wie schon das Wiederaufleben der orphischen Mystik und die religiöse Restaurationsbewegung im damaligen Athen beweist, zugleich mit einer ausgeprägt religiösen Reaktion verband.[1]

In diese Zeitstimmung hinein passen recht eigentlich die Ideen von göttlicher Berufung und Sendung, von dem Weisen und Philosophen als dem Apostel, Propheten und Diener der Gottheit, wie sie uns ja auch tatsächlich in der kynischen Richtung der Sokratik so überaus charakteristisch entgegentreten.[2] Und so wird uns denn auch der Apollodiener Sokrates als ein Erzeugnis dieser Zeitromantik erst recht verständlich.

Ist doch gerade die Verbindung mit dem Gott des Lichtes recht eigentlich charakteristisch für die Art und Weise, wie sich der enthusiastische Drang zur Heroisierung geistiger Größen oder Männer der heilbringenden Tat geäußert hat. Wenn wir von dem mythischen Orpheus absehen, den die Sage zum Sohn Apolls und der Muse Kalliope gemacht hat, so ist es vor allem Pythagoras, der ganz ähnlich wie der Apollodiener Sokrates als „eine von Apoll geführte Seele" erscheint[3] und der am Ende sogar zum Sohn Apolls, ja zum Mensch

---

[1] Auf diesen Gegensatz zwischen fünftem und viertem Jahrhundert hat neuerdings besonders Joël a. a. O. S. II 2, 963f. hingewiesen.

[2] Vgl. die Stellen bei Joël II 1, 506.

[3] Jamblichos De vita Pyth. c. 2: *τὸ μέντοι τὴν Πυθαγόρου ψυχὴν ἀπὸ τῆς Ἀπόλλωνος ἡγεμονίας οὖσαν εἴτε συνοπαδὸν εἴτε καὶ ἄλλως οἰκειότερον ἔτι πρὸς τὸν θεὸν τοῦτον συντεταγμένην καταπεπέμφθαι εἰς ἀνθρώπους, οὐδεὶς ἂν ἀμφισβητήσειε τεκμαιρόμενος. . . τῇ σοφίᾳ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ τῇ παντοδαπῇ.*

gewordenen Apollo selbst gemacht worden ist.[1] Ebenso ist auch Plato, wie wir bereits sahen, zu einem apollinischen Wesen geworden,[2] und die Akademie selbst hat von Anfang an das Gedächtnis ihres Stifters am 7. Thargelion, d. h. am Geburtstag Apolls, gefeiert.[3] In der hellenistischen Zeit wurde Antiochos, der sich als Nothelfer (σωτήρ) gegen die Kelten erwiesen, nach seinem Tod als Ἀντίοχος Ἀπόλλων σωτήρ verehrt.[4] Ja sogar in der christlich-hellenistischen Auffassung des Menschenheilands kehrt dieselbe Vorstellung wieder. Jesus wird auf kleinasiatischen Sarkophagen als Typus des Apoll dargestellt, weil eben dieser hellenistischen Romantik auch Jesus als eine „göttliche" Gestalt von der Art Apolls oder apollinischer Seher erschien.[5] Daher werden auch ähnliche mythische Züge, wie sie uns in der apollinischen Legendendichtung bei Sokrates und Plato begegnet sind, von diesen Hellenen auf die Persönlichkeit Jesu ebenso bereitwillig übertragen, wie von der orientalischen Erlösungsmythologie. Er ist für die hellenistischen Christen der von Gott geoffenbarte Heilbringer, er ist von Gott gezeugt und von der Jungfrau geboren, wie für die „heidnische" Legende Plato; ja er ist ihnen selbst ein Gott, sein Kult ein göttlicher Kult.

So ist die Apotheose das unvermeidliche psychologische Endergebnis jener Steigerung ins Übermenschliche, in der die apollinische Verklärung des Sokrates nur eine Etappe darstellt. Ein Endergebnis, das an und für sich schon ein bezeichnendes Licht auf die Tendenz der Anfänge der Legendendichtung zurückwirft!

---

[1] Laert. Diog. VIII 11. Dazu Usener a. a. O. S. 72.
[2] Siehe oben S. 41 f.
[3] Siehe Usener a. a. O.
[4] Siehe Wendland a. a. O. S. 339.
[5] A. Bauer, Vom Griechentum zum Christentum, 1910, S. 127.

Eine gewisse Wahrheit liegt ja allerdings auch in dem Mythus! Es ist nämlich kaum zu bezweifeln, daß Sokrates gelegentlich auch des delphischen Gottes Erwähnung getan hat, sowohl im wissenschaftlichen Gespräch, wie bei der Verteidigung vor Gericht. Das Grundprinzip seiner Forschung, das *γνῶθι σεαυτόν*, deckte sich ja vollkommen mit dem Inhalt des Spruches, der an der Wand des delphischen Heiligtums den Eintretenden in goldener Schrift entgegenleuchtete! Wie nahe lag es da für Sokrates, der überall an das Bekannte und an die übliche Vorstellungsweise anzuknüpfen liebte, der stets von Beispielen ausging und mit Beispielen operierte, besonders die der „Seelenforschung" Widerstrebenden darauf hinzuweisen, daß es sich dabei ja im Grunde um nichts anderes handle, als um diese Forderung alter, gewissermaßen von der Gottheit selbst sanktionierten Weisheit!

Ich erinnere an die Frage, die Sokrates bei Xenophon an Euthydem richtet. „Bist du schon einmal in Delphi gewesen? Und hast du da nicht die Inschrift bemerkt: Erkenne dich selbst? Und wenn, hast du dich weiter nicht um die Inschrift gekümmert oder hast du darüber nachgedacht und versucht, dich selbst zu prüfen, wer du wohl sein mögest?" [1] — Ja es ist möglich, daß Sokrates bei Leuten, deren Denken und Empfinden nun einmal irrationaler Sanktionen nicht zu entbehren vermochte, diesem Hinweis auf Delphi eine der mythischen Vorstellungsweise entsprechende Form gegeben hat

[1] Mem. IV 2, 24. Vgl. auch den analogen Hinweis in dem angeblich platonischen Dialog Alkibiades I 1 9a: *Πότερον οὖν δὴ ῥᾴδιον τυγχάνει τὸ γνῶναι ἑαυτόν, καί τις ἦν φαῦλος ὁ τοῦτ' ἀναθεὶς εἰς τὸν Πυθοῖ νεών, ἢ χαλεπόν τι καὶ οὐχὶ παντός*; und im Phädros, wo Sokrates von sich selbst sagt: *οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γνῶναι ἐμαυτόν.*

und sehr wohl geben konnte, auch wenn für seine persönliche Auffassung lediglich rationale Gesichtspunkte maßgebend waren. Es konnte das etwa in der Weise geschehen, wie wir es jetzt bei Plato im Charmides lesen. D. h. Sokrates mag sich dahin geäußert haben, daß die Inschrift offenbar als eine Anrede des Gottes an die Eintretenden, als ein göttlicher Rat gedacht sei,[1] daß sie also jedenfalls im Sinne der Gottheit sei und ebenso die Forschung, die mit dem *γνῶθι σεαυτόν* Ernst mache!

Und ist es nicht überaus wahrscheinlich, daß der wegen Gottesleugnung und Jugendverderbnis auf Tod und Leben Angeklagte gerade seinen Richtern gegenüber betont hat, wie enge sich das Grundprinzip seiner Forschung und Lehre mit dem berühre, was ihnen selbst als Gebot ihres Gottes bekannt sei?

Bedurfte es für die idealisierende Rhetorik und die mythenbildende Phantasie noch mehr, um den Mann, der wie kein Zweiter seine ganze Persönlichkeit für jene delphische Weisheit eingesetzt, in der Tat als den von dem Gotte selbst geoffenbarten Diener und Interpreten Apolls hinzustellen, aus einer Forschung im Sinne des Gottes eine solche im Namen des Gottes zu machen? Es ist eine Steigerung, die sich gewissermaßen von selbst ergab! Zuerst der einfache Hinweis auf die in dem Spruche enthaltene Lehre, dann der Hinweis auf die göttliche Sanktionierung dieser Lehre und am Ende auf die göttliche Sanktionierung des Lehrers, der sich zu dem Spruche bekennt!

Für uns bedarf der „Klassiker der Aufklärung", wie es

[1] 164 d e. Allerdings ist es nicht Sokrates selbst, dem hier diese Interpretation in den Mund gelegt wird. Aber warum soll nicht auch Sokrates so argumentiert haben können, sondern erst Antisthenes (wie Joël I 491 annimmt)?

nun einmal Sokrates tatsächlich ist, dieser hieratischen Hülle nicht! Und wir können auch in der „Überlieferung" nirgends eine wirklich beglaubigte Äußerung des echten Sokrates entdecken, die uns berechtigte, von der „Schwärmerei eines Inspirierten" zu reden.[1] Hat doch Plato selbst das, was er die Anschauung der letzten und höchsten Geheimnisse nennt, von dem auf das rein verstandesmäßige Erkennen gerichteten sokratischen Denken unzweideutig genug geschieden! Man denke nur an den Sokrates des Symposions und an die Art und Weise, wie da, wo das Gebiet der „Inspirationen" betreten wird, gerade Sokrates versagt und eine Prophetin Diotima in die Lücke eintreten muß![2]

3.

Aber auch sonst fehlt es bei Plato nicht an Fingerzeigen dafür, daß an dem religiös stilisierten Sokratesbild der Apologie erhebliche Reduktionen vorzunehmen sind. Während z. B. auf der einen Seite der „Gehorsam gegen den Gott" als das Grundmotiv und die treibende Kraft des sokratischen Wirkens erscheint, zu dem er sich nur mit einem gewissen Widerstreben versteht,[3] wird von Sokrates auf der andern Seite mit der größten Lebhaftigkeit der Gedanke verfochten, daß ein anderes

[1] Wie es z. B. Zeller tut a. a. O. S. 91. Man sieht, wie not noch immer die Warnung Hirzels tut, „den kühnen vor keiner Konsequenz zurückschreckenden Dialektiker in einen schwärmenden Propheten zu verwandeln"! A. a. O. I S. 259.

[2] Wie bezeichnend ist die Äußerung Diotimas Symp. 210a: *ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικὰ ἴσως, ὦ Σώκρατες, κἂν σὺ μυηθείης· τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἐάν τις ὀρθῶς μετίῃ, οὐκ οἶδ', εἰ οἷός τ'ἂν εἴης.*

[3] Apol. 21b und e.

Leben für ihn überhaupt nicht in Betracht käme. Es ist ihm undenkbar, daß er die Erforschung und Erörterung der Probleme des geistigen und sittlichen Lebens auch nur einen Tag aussetzen könnte! Denn dieses Forscherdasein ist ihm geradezu das „höchste Gut", ein Leben ohne Forschung nicht lebenswert.[1]

Wenn aber der Drang nach rastloser Gedankenarbeit in der innersten Natur des Mannes wurzelte, wie kann er dann in seinem Denken und Tun in der Weise mythisch oder religiös bestimmt worden sein, wie dies die Apologie behauptet? Und in der Tat hat ja der gereifte Plato selbst eine Darstellung des Bildungsganges des Sokrates gegeben, welche von einer solchen Motivierung völlig absieht! Im Phädon sehen wir den jugendlichen Sokrates ganz und gar von jenem mächtigen Trieb des Erkennens und Verstehens beseelt, wie er die damalige Aufklärung überhaupt beherrschte. Unabhängig von den überlieferten mythischen Vorstellungen sucht er sich in der Welt zu orientieren, die Ursachen der Erscheinungen, ihres Entstehens und Vergehens zu ergründen. Und zwar erwartet er — auch wieder ganz im Geiste der damaligen Aufklärung — die Antwort auf die Fragen, die ihn bewegen, von der naturphilosophischen Spekulation der Zeit, besonders der des Anaxagoras. Er ist vollkommen frei von dem beschränkten Mißtrauen der gläubigen Zeitgenossen gegen diese „Untersuchung der Dinge über und unter der Erde"; und wenn er sich von der kosmologischen Spekulation bald wieder abwendet, so geschieht es durchaus nicht, weil sie ihm etwa irgendwie irreligiös erscheint, sondern im Gegenteil, weil sie ihm nicht rationell, nicht wissenschaftlich genug ist, und weil er fürchtet, daß ihn die Hingabe an diese Spekulation an der Gewinnung anderer Erkenntnisse hindern könnte. Aus diesen Gründen

[1] *ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ.* Apol. 38 a.

ist er zu dem Ergebnis gekommen, daß es das Beste für ihn sei, „sich auf die Begriffsforschung zurückzuziehen".[1]

Wenn auch Plato im Phädon keine historisch getreue Schilderung des inneren Entwicklungsganges des Sokrates geben wollte, so ist doch dieser Lebenslauf *insoferne* gewiß historisch, als hier — im Gegensatz zur Apologie — *die mythologische Denkweise als bestimmender Kausalfaktor völlig ausgeschaltet* und die innere Entwicklung des großen Denkers als die eines *modernen* Menschen geschildert wird. Diese Geistesgeschichte verläuft ganz und gar im Sinne einer Aufklärung, für welche Religion und Wissenschaft bereits völlig getrennte Gebiete geworden sind.

Und ist nicht gerade das ureigenste Ergebnis des sokratischen Denkens, die ethische Selbstbesinnung recht eigentlich eine Betätigung dieses rein vernunftgemäßen Standpunktes, den niemand besser und treffender gekennzeichnet hat, als E. Meyer, der es mit Recht als das „Entscheidende" in der sokratischen Ethik hervorhebt, daß sie „die Moral innerlich von der Religion vollkommen losgelöst und ganz auf sich gestellt hat". „Es ist der vollkommenste Sieg des Individualismus über die in der Religion verkörperte Macht der Tradition. Soweit diese noch anerkannt wird, *herrscht* sie nicht mehr, sondern muß sich umwandeln nach den Postulaten der Moral."[2]

Also Sokrates hat das *unbedingte Recht der Persönlichkeit* vertreten, die Tradition und die in ihr wurzelnden religiösen und mythischen Vorstellungen aus freier sittlicher Überzeugung auf ihren Wahrheitsgehalt und ihre Daseinsberechtigung hin zu *prüfen*. Nun ist aber echte Sittlichkeit für Sokrates zugleich das Ergebnis einer logischen Selbstzucht, einer Rationalisierung, d. h. sie ist ihm wesentlich Vernunft-

[1] 96a ff. [2] A. a. O. S. 451.

erkenntnis, ein Wissen. Wenn er also fordert, daß alle religiöse Tradition sich mindestens durch ihren moralischen Gehalt legitimieren müsse, so liegt darin zugleich die Forderung, daß sie sich vor der Vernunft und dem Wissen legitimiere. Die Überzeugungskraft aller bloßen Autorität und Überlieferung ist auch für ihn gründlich zerstört. Daher läßt ihn auch Plato im Kriton vollkommen zutreffend von seiner Art, zu denken, sagen: „Es war immer und allezeit meine Art, niemandem anders als den Vernunftgründen zu folgen, die mir bei rationeller Prüfung als die besten erschienen."[1] Demgemäß ist es auch für ihn nur die Vernunft, die sein Verhältnis zu den Ansichten anderer Menschen bestimmt. Er läßt einzig und allein diejenigen Meinungen gelten, die er als vernünftig erkannt hat.[2] Der λόγος ist ihm der Maßstab für die Beurteilung der Dinge, und in seinem Dienst ist er in den Tod gegangen, nicht als „Märtyrer des Gehorsams gegen die göttliche Stimme".[3] Und dieser Sokrates sollte gleichzeitig einen so schwächlichen Kompromiß mit dem polytheistischen Volksglauben und eine so weitgehende Kapitulation der Vernunft vor den „heimischen" Traditionen und mythologischen Denkweisen gepredigt haben, wie sie ihm E. Meyer u. a. zuschreiben?

In der Tat liegt uns nirgends eine beglaubigte Äußerung des geschichtlichen Sokrates vor, die man in diesem Sinne deuten müßte, — wenn man sich nicht etwa auf den Sokrates des Phädros berufen will, der auf der gottgeweihten, stimmungs-

[1] 46b. Es ist die berühmte Stelle, die K. Hase als Inschrift unter einer antiken Sokratesbüste des Museums zu Neapel las und zu der er die sarkastische Bemerkung macht: „Hätte die hohe Polizei unter den letzten Königen von Neapel griechisch verstanden, sie würde erschrocken sein vor dieser Anreizung zur Vernunft." Kirchengeschichte auf Grundlage akad. Vorlesungen I S. 73.

[2] 47a. [3] Wie Zeller (II 1, 67) meint.

vollen Stätte unter der Platane am Ilissos sich allerdings zum Glauben an die örtliche Sage bekennt und die übliche rationalistische Skepsis gegenüber den Mythen ablehnt.[1] Aber wer wird dieser Auffassung des Phädros den Wert eines authentischen Zeugnisses beilegen? Wenn man dies tut, müßte man folgerichtig auch dem Phädros glauben, daß der geschichtliche Sokrates in seiner Ehrfurcht vor dem „Zeugnis der Altvordern" soweit gegangen ist, mit diesen den „Wahnsinn, der von Gott kommt" (d. h. die Inspiration des Sehers, Dichters usw.) höher zu stellen, als die „Besonnenheit menschlichen Ursprungs";[2] man müßte annehmen, daß er — eben wie der Sokrates des Phädros — unter Berufung auf die Prophetin von Delphi, auf die Priesterinnen von Dodona und die Sibylle die Ansicht vertreten hat, dem Menschen würden durch diesen „gottverliehenen Wahnsinn" geradezu die höchsten Güter zuteil![3] Nun verbietet sich aber ein solcher Rückschluß schon dadurch, daß Plato selbst an anderer Stelle — in der Apologie — Sokrates auch gegenüber dieser angeblich göttlichen Inspiration aufs entschiedenste den Primat des Intellekts geltend machen läßt! Dieser Sokrates sieht in den genannten Erscheinungen überhaupt keine „Inspiration",[4] sondern lediglich einen Naturdrang, ein *ἐνθουσιάζειν*; es ist ihm ein „*πάθος*, welches Wahrsager und Orakelsänger erleiden", ein rein irrationaler Geisteszustand, den er eben wegen dieses seines irrationalen Charakters tief unter die „*σοφία*", d. h. unter die richtige Erkenntnis und unter das Wissen stellt![5]

Welche Auffassung der des geschichtlichen Sokrates näher steht, kann nicht zweifelhaft sein. Der geschichtliche Sokrates ist sicherlich der Antipode des romantischen Idealismus, den

[1] 229 c ff. [2] 244 d. [3] 244 a.
[4] *ἐπίννοια*, wie im Phädros 265 b. [5] 22 c f.

der Sokrates des Phädros vertritt. Wie kann man da von ihm behaupten, daß er die von diesem zur Schau getragene Mythengläubigkeit geteilt hat?[1]

Ob es übrigens Plato wirklich Ernst war, wenn er den Sokrates des Phädros an den Raub der Oreithyia durch Boreas, an die Realität der Chimära, der Hippokentauren, der Gorgonen und Pegasuse glauben läßt? Wer dies ohne weiteres annimmt, vergißt die bereits oben hervorgehobene Tatsache, daß Plato für die Darstellung seiner Ideen des Mythus nicht entbehren kann, daß da, wo die begriffliche Formulierung für seine Zwecke nicht ausreicht, sein Philosophieren zum *μυθολογεῖν*, zu einer Dichtung wird, die sich selbst in die Gestalt des Mythus kleidet und dabei entweder aus dem Born der Überlieferungen des Volks- und Mysterienglaubens schöpft oder — mit „aristophanischer Freiheit" selbst Mythen erfindet,[2] die dann natürlich ebenso wie jene als „wahre" Geschichten erzählt werden. Man denke nur an sein Atlantismärchen, das er seinen eigenen Oheim, den Kritias, allen Ernstes als eine durchaus wahre Geschichte berichten läßt, so „wundersam" sie auch sei![3] Wie kann man diesen Poeten, der sich im Phädros der Maske des Sokrates gewiß mit derselben dichterischen Freiheit bedient, wie im Timäos des Kritias,

[1] Wer dies tut, müßte ihm folgerichtig auch die Unsterblichkeitslehre des Phädros zuschreiben. Übrigens hat auch E. Meyer gelegentlich bemerkt, daß „der hier gezeichnete Sokrates mit dem historischen kaum mehr etwas gemein hat" (IV 139). Ein Zugeständnis, welches die Verwertung der Phädrosstelle für die angebliche Mythengläubigkeit des Sokrates von vorneherein unmöglich macht.

[2] Wie bezeichnend ist in dieser Hinsicht die Äußerung des Phädros selbst: *Ὦ Σώκρατες ῥᾳδίως σὺ Αἰγυπτίους καὶ ὁποδαποὺς ἂν ἐθέλῃς λόγους ποιεῖς.* 275 o.

[3] Timäos 20 d.

als Zeugen anrufen für das Verhältnis des geſchichtlichen Sokrates zum Mythus![1]

Übrigens iſt es auch hier noch möglich, das platoniſch ſtiliſierte Sokratesbild aus Plato ſelbſt zu korrigieren. Man denke nur an die Art und Weiſe, wie der Sokrates der Apologie, der in dieſem Falle zweifellos der geſchichtliche iſt, die mythiſchen Vorſtellungen über das „Jenſeits" behandelt! Ob es überhaupt ein Leben nach dem Tode gibt, ob der Mythus von den Totenrichtern auf Wahrheit beruht, — „wie man ſagt", — das läßt er durchaus dahingeſtellt, obwohl er zugeben muß, daß die Anſicht von einer Fortdauer der Seele der herrſchenden Volksmeinung entſprach. Zwar hat ſich hier Sokrates nicht ſo ſcharf ablehnend geäußert, wie es etwa Demokrit gegenüber denen getan hat, die „von der Auflöſung der menſchlichen Natur nichts wiſſen" und „über die Zeit nach dem Ende erlogene Fabeln erdichten"; aber es iſt doch durchaus im Geiſte der Aufklärung, daß er dieſe Mythendichtung als das Ergebnis einer rein illuſoriſchen Denkweiſe hinſtellt, die auch da etwas zu wiſſen glaubt, wo man eben nichts wiſſen könne![2] Überaus bezeichnend iſt die Art und Weiſe, wie er ſeinen perſönlichen, kritiſchen und wiſſenſchaftlichen Standpunkt der Gläubigkeit der Maſſe (der *πολλοί*!) gegenüberſtellt:

[1] Übrigens läßt Plato gerade im Phädros durchblicken, wie problematiſch es mit der behaupteten „Wahrheit" des Mythus beſtellt iſt! S. 274 c: *Ἀκοὴν γ' ἔχω λέγειν τῶν προτέρων, τὸ δ' ἀληθὲς αὐτοὶ ἴσασιν. εἰ δὲ τοῦτο εὕροιμεν αὐτοί, ἆρα γ' ἂν ἔθ' ἡμῖν μέλοι τι τῶν ἀνθρωπίνων δοξασμάτων;* Vgl. auch die bezeichnende Äußerung ... *κεράσαντες οὐ παντάπασιν ἀπίθανον λόγον, μυθικόν τινα ὕμνον προσεπαίσαμεν ... Ἔρωτα κτλ.* 265 b und *ἐμοὶ μὲν φαίνεται τὰ μὲν ἄλλα τῷ ὄντι παιδιᾷ πεπαῖσθαι* ebenda; dazu Phädon 114 d.

[2] 29 b. Vgl. auch Xenophon Mem. III 9, 6 *τὸ δὲ ἀγνοεῖν ἑαυτὸν καὶ ἃ μὴ οἶδε δοξάζειν τε καὶ οἴεσθαι γιγνώσκειν ἐγγυτάτω μανίας ἐλογίζετο εἶναι.*

„Auch darin" — sagt er — „dürfte ein Unterschied zwischen mir und dem großen Haufen der Menschen bestehen und darin — wenn ich wirklich weiser sein sollte als andere — meine Weisheit, daß ich angesichts der Unzulänglichkeit meines Wissens vom Hades mir auch nicht einbilde, etwas darüber zu wissen."[1] Sollte Sokrates sich eingebildet haben, daß die Mythen von Boreas, von Chimära, Kentauren und Gorgonen, überhaupt die „seltsamen" Erzählungen über die Götter in höherem Grade ein Wissen enthielten, als die vom Hades, von Minos und Radamanthys? Wenn man ihm aber eine solche Einbildung nicht zutrauen darf, wie kann er dann jene gläubig „hingenommen" und diese bezweifelt haben?

Man sieht, der geschichtliche Sokrates macht dem Mythus gegenüber mit aller Entschiedenheit das Recht der Kritik geltend. In einer für den Glauben der Mehrheit längst entschiedenen Frage, wie der nach der Unsterblichkeit der Seele und ihrem künftigen Schicksal, denkt er gar nicht daran, „dem zu folgen, was überliefert oder herkömmlich" war, und er stellt sich auf diesen echt modernen Standpunkt des Agnostizismus, obwohl er weiß, daß er in dieser Frage nicht bloß „die Dichter und Mystiker", auf die ihn E. Meyer allein hinweisen läßt,[2] sondern die „meisten Menschen" gegen sich hat! Was E. Meyer als Ansicht seines Sokrates hinstellt, daß er das, „was jenseits der Schranken unserer Erkenntnis liegt, hingenommen habe, wie es überliefert" war, das hat der geschichtliche Sokrates grundsätzlich verworfen.

[1] „In Sokrates — sagt Joël — hat der hellenische Individualismus den Gegenpol des orientalischen Massentums erreicht" II 2, 960. Und sehr treffend nennt er ihn im Hinblick auf die „individuell erfochtene" Erkenntnis, wie sie eben recht eigentlich sokratisch ist, den „Zerstörer der δόξα".

[2] A. a. O. S. 452.

Übrigens sehen wir gerade hier, wo wir den Standpunkt des echten Sokrates zufällig kennen, recht deutlich, daß die Glaubensbeteuerungen des platonischen Sokrates für jenen gar nichts bedeuten. Man denke nur an den Gorgias, wo Sokrates einen Mythus vom Hades und Totengericht als lautere Wahrheit vorträgt und sich wiederholt ausdrücklich zum Glauben an diesen Mythus bekennt,[1] oder an den Phädon, wo er den Hörern rät, solche Zukunftsphantasien „sich gleichsam selbst als Zauberlied vorzusingen".[2] Kann man sich einen schrofferen Gegensatz zum Sokrates der Apologie denken?

Nun legt ja allerdings Plato im Phädros dem Sokrates eine Polemik gegen die Schwächen der damals beliebten Mythenkritik in den Mund, die uns echt sokratisch anmutet. Sokrates gießt hier die volle Schale seines Spottes über die rationalistischen Mythendeuter aus, die sich so viel „Mühe" machten, die Sage auf Geschichte zu reduzieren und ihre wundersamen Gebilde, wie eben Chimära, Gorgonen u. dgl. gewissermaßen anatomisch einzurenken, sie „auf das Wahrscheinliche zurückzuführen". Er nennt das eine „ziemlich plumpe Weisheit", zu der man noch dazu recht viel Muße haben müsse. Er habe zu diesen Dingen keine Zeit. Denn da er noch nicht einmal imstande sei, sich selbst zu erkennen, würde es lächerlich sein, solange er dies noch nicht verstehe, das Anderweitige zu erwägen. Daher lasse er diese Dinge gehen und erforsche lieber sich selbst, ob er „vielleicht selbst irgend ein Ungeheuer sei, welches den Typhon an Menge der Schlangenwindungen oder innerem Qualm übertrifft, oder ob vielleicht

[1] *Ἄκουε δή, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἡγήσει μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν* 523a. Vgl. 524a: *Ταῦτ' ἔστιν, ὦ Καλλίκλεις, ἃ ἐγὼ ἀκηκοὼς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι.*

[2] 114d.

ein zahmeres und schlichteres Geschöpf, welches von Natur aus an einem göttlichen und von sengendem Qualm freien Lose teilhat".

Echt sokratischer und zugleich echt platonischer Humor, den man aber auch als solchen nehmen muß![1] Daß die kindlichen Schwächen der damaligen Mythendeutung der sokratischen Ironie Anlaß zur Kritik gaben und daß er dieser „plumpen Weisheit" gegenüber betont hat, er habe seinerseits Besseres und Wichtigeres zu tun, das mag man Plato gerne glauben; auch ist es sehr wahrscheinlich, daß Sokrates bei der systematischen Konzentrierung auf die eine Hauptaufgabe seines Lebens gegenüber der mythologischen Denkweise des Volkes und den religiösen Problemen überhaupt — in der Öffentlichkeit wenigstens — eine gewisse Zurückhaltung beobachtet hat. Wie könnte man aber aus einem derartigen „*χαίρειν ἐᾶν*", aus diesem „Aufsichberuhenlassen" (laisser aller!) auf eine innere Zustimmung, auf ein „Hinnehmen" des Mythus schließen! Würde es nicht vielmehr wie eine Ablehnung aussehen?[2] Oder glaubt man wirklich, daß ein Sokrates imstande gewesen wäre, sich gegen den Satz des großen Eleaten zu erklären, daß die Geschichten von Titanen-, Giganten- und Kentaurenkämpfen nichts weiter seien als „Erfindungen der Vorzeit" (*Πλάσματα τῶν προτέρων*)?[3]

Daß sich uns Sokrates in der platonischen Maske, in der

[1] Goethe hat einmal gesagt: „Wer uns auseinandersetzte, was Männer wie Plato im Ernst, Scherz und Halbscherz, was sie aus Überzeugung oder nur diskursive gesagt haben, würde uns einen außerordentlichen Dienst erweisen." Das Problem ist für Plato noch keineswegs genügend gelöst (Hempelsche Ausgabe Bd. 41 (2) S. 172). Vgl. übrigens O. Apelt, Über Platos Humor (N. Jahrb. f. d. kl. Alt. 1907 S. 247).

[2] Man denke an Goethe, wenn er meint, daß man gewissen Leuten ihre Idiotismen lassen müsse!

[3] Fr. 1 bei Diels.

er genötigt ist, fortwährend philosophische und mythologische Denkweise zu verquicken, als Mythengläubiger vorstellt, ist ja selbstverständlich! Denn wie könnte er sonst die Mythen als „wahre" Geschichten vortragen? Aber wer zwischen den Zeilen zu lesen vermag und die echt sokratische Ironie versteht, mit der hier auch gelegentlich der Mythus behandelt wird,[1] dem wird sehr bald klar, daß es mit dieser Gläubigkeit nicht weit her ist, und daß im Grunde auch für den platonischen Sokrates Mythen nicht Erkenntnisse, sondern Bilder sind, die daher gelegentlich geradezu kaleidoskopartig wechseln.

Er wird an die ganz ähnliche Ausführung im Timäos denken, wo an das Bekenntnis der Unwissenheit in Bezug auf die Götter die Forderung angeknüpft wird, man müsse eben dem Herkommen gemäß denen Glauben schenken, die früher darüber gesprochen haben, da sie ja Abkömmlinge der Götter seien, wie sie sagen (!), — und ihre Vorfahren ja selbst am besten gekannt haben müssen! Denn wie könnte man Göttersöhnen den Glauben verweigern? — Kann jemand, der ein Gefühl für Humor und Ironie hat, solche Stellen wörtlich nehmen und aus ihnen auf eine derartige naive Gläubigkeit bei Plato schließen? Übrigens ist ja auch der Phädros des platonischen Gespräches weit davon entfernt, eine solche Gläubigkeit bei Sokrates ohnes weiteres vorauszusetzen! Er stellt — in Bezug auf den Boreasmythos — die sehr bezeichnende Frage an ihn: *ἀλλ' εἰπὲ πρὸς Διός, ὦ Σώκρατες· σὺ τοῦτο τὸ μυθολόγημα πείθει ἀληθὲς εἶναι;*

Wer das Glaubensbekenntnis im Phädros als historisches

[1] Ich erinnere nur an die Art und Weise, wie Sokrates eben an der genannten Phädrosstelle von dem *ὄχλος* der Gorgonen und Pegasuse spricht, sowie von dem *ἄλλων ἀμηχάνων πλῆθος* und der *ἀτοπία τερατολόγων τινῶν φύσεων* 229 e.

Zeugnis verwertet, der muß auch annehmen, daß Sokrates die unvermeidlichen Konsequenzen der hier erwähnten Mythen „hingenommen" hat. Wenn Sokrates wirklich, wie er hier behauptet, an Pegasus und die Gorgonen geglaubt hätte, so hätte er doch auch die Voraussetzung des Mythus: die Erzeugung des Pegasus durch Poseidon und Medusa als Tatsachen hinnehmen müssen. Nun ist aber Poseidon, wie überhaupt die „vielen, an die das Volk glaubte", selbst für den Sokrates E. Meyers eine durchaus problematische Figur,[1] ebenso problematisch also doch auch seine Vaterschaftsverhältnisse. Wie können da die Produkte dieser Verhältnisse für Sokrates Realitäten gewesen sein? Wie kann überhaupt seine Kritik vor diesen Fabelwesen Halt gemacht haben, wenn selbst die Götter so wenig Gnade vor seinen Augen fanden, daß „ihm tatsächlich der abstrakte Gott allein noch übrig blieb"?[2]

Damit dürfte das Bild des mythengläubigen Sokrates für uns endgültig aus der Welt geschafft sein! Es ist unvereinbar mit dem geschichtlichen Sokrates, dessen „Mäeutik" ja im Menschen gerade die Kräfte entbunden hat, die ihn zur geistigen Überwindung des Mythus befähigen.[3]

Wer an die Echtheit jenes Bildes glaubt, macht aus Sokrates die Karikatur eines Forschers, wie dies ja auch bereits das Altertum getan hat. Ich erinnere nur an den pseudoplatonischen Dialog „Der Eisvogel" (*Ἀλκυών*), in dem Sokrates die rührende Legende von der Gattentreue der Halkyone und ihrer Verwandlung in einen Vogel erzählt, — natürlich auch wieder als eine wahre Geschichte! Es ist einer

---

[1] Siehe oben S. 11. [2] Siehe oben S. 10.

[3] Insoferne hat Nietzsche vollkommen Recht, wenn er von dem „auf Vernichtung des Mythus" gerichteten Sokratismus spricht (Geburt der Tragödie S. 132).

jener schönen „halkyonischen“ Tage, an dem wir Sokrates und seinem Genossen Chärephon begegnen, wie sie von der Stadt nach dem Hafen Phaleron gehen und dabei auf die Sage von dem Eisvogel zu sprechen kommen, dessen lieblichen Sang sie vom Meere her vernahmen. Der Genosse äußert sich natürlich skeptisch, während ihm Sokrates ungefähr folgendes zu bedenken gibt: „Mein lieber Chärephon, wir Menschen sehen nicht danach aus, als ob wir hellsehende Richter über das seien, was möglich und was unmöglich ist. Unser Urteil hängt ab von unserem menschlichen Erkenntnisvermögen, das nur zu oft weder begreifen, noch glauben (!), noch sehen kann. Wir bleiben zeit unseres Lebens Kinder im Vergleich mit der Ewigkeit des Alls, unfähig, die Kräfte der Götter und Dämonen zu erkennen. Welch entsetzliches Wetter war noch vorgestern! Was für ein Blitzen, Donnern, Stürmen, als ob die Welt in Trümmer gehen wollte! Und nun diese Heiterkeit und Ruhe in der Natur! Ist eine solche Wandlung nicht etwas Größeres und Mühsameres als die Umbildung einer Frau in einen Vogel? Sieh doch unsere Kinder an! Die machen aus demselben Stück Wachs oder Lehm tausenderlei Gestalten. Was kann da nicht ein Gott! Und bestehen nicht unter den Menschen selbst die allergrößten Unterschiede? Was ist ein Kind von fünf bis zehn Tagen im Vergleich zu einem Mann? Könnte der nicht leicht Myriaden von Säuglingen bemeistern? Wahrlich soviel größer das Weltall ist, als Sokrates oder Chärephon, um so viel mehr muß auch die göttliche Macht und Weisheit, gleichsam die Seele des Alls, die unsere übertreffen. Wie viele Menschen können nicht schreiben, nicht Flöte blasen. Es ist ihnen, weil sie es nicht können, ebenso unmöglich, wie es uns unmöglich ist, Weiber aus Vögeln oder Vögel aus Weibern zu machen. Haben wir es anderseits

nicht täglich vor Augen, was für wunderbare Dinge die Natur wirken kann? Diesem Wurm in der Zelle des Bienenstocks setzt sie Füße und Flügel an, schmückt ihn mit den schönsten Farben und macht daraus die kunstvolle Erzeugerin irdischer Ambrosia, die Biene. Und dieselbe Natur bevölkert durch geheimnisvolle Kräfte des Äthers Luft und Wasser mit Geschöpfen, die sie aus unscheinbaren Eiern zu bilden weiß. Darum dürfen wir vergänglichen Geschöpfe mit unserem ohnmächtigen Wissen uns nicht anmaßen, über Eisvögel und Nachtigallen[1] mit Sicherheit etwas zu sagen! Ich für meinen Teil, du melodische Dulderin Halkyone, werde die Geschichte deiner zärtlichen Klagen meinen Kindern so überliefern, wie ich sie von meinen Voreltern überkommen habe; und oft werde ich deine treue Liebe meinen beiden Weibern, Xantippe und Myrto, anpreisen!"

Fast möchte man glauben, daß hinter dieser rührenden Sokratesgeschichte ein Schalk steckt; und ein solcher Verdacht mag vielleicht auch dem aufgestiegen sein, der sie den Werken des Spötters Lukian einverleibt hat, in denen wir sie jetzt lesen. Aber nehmen wir an, dem Verfasser war es wirklich Ernst![2] Dann hat er eine unfreiwillige Satire auf diese ganze Anschauung von Sokrates geschrieben! Wenn man eben einmal dem Mythus die Gläubigkeit entgegenbringt, die der Sokrates des Phädros zur Schau trägt, dann muß man in der Tat am Ende bei der Argumentation anlangen, durch welche Sokrates im Chärephon selbst die Verwandlung von

[1] Philomele ist ja auch eine Gestalt der Metamorphosendichtung.

[2] Es ist möglich, daß bei der Abfassung stoischer Aberglaube des dritten oder zweiten Jahrhunderts mitgewirkt hat. Siehe Brinkmann, Quaestionum de dialogis Platoni falso addictis specimen, Dissert., Bonn 1891. Kralik, Sokrates (1899) S. 55 nennt den Dialog ein „liebliches, frommes, echt sokratisches Gespräch"!

Menschen in Tiere plausibel macht. Da dieser Sokrates von seinem Standpunkt aus den Halkyonemythus als Ausdruck der Volksmeinung gläubig hinnehmen muß, so bleibt ihm eben nichts anderes übrig, als sich hinter die „Kräfte der Unsterblichen" zu verschanzen, die ja wohl auch aus einem Weib einen Vogel machen können!

Die kindliche Logik einer naiven Wundergläubigkeit, mit der sich für die tollsten Ausgeburten geistiger Beschränktheit ein Daseinsrecht begründen läßt! Und dabei merkt dieser Schwachkopf nicht einmal, in welch krassen Widerspruch er sich verwickelt, indem er den „Vätern" ohne weiteres Dinge als gesicherte Tatsachen nacherzählt, von denen er selbst zugeben muß, daß der Mensch über sie nichts Sicheres sagen könne!

Und so soll der Mann gedacht haben, der einer Zeit, in welcher Thukydides das Wunder grundsätzlich aus der Geschichte verwies, als Meister der Vernunftforschung galt? Einer der modernsten Geister der attischen Hochkultur und zugleich ein ausgeprägt mittelalterlicher Mensch?

Selbst ein Xenophon, der sich doch sonst redlich bemüht hat, die Gestalt des Sokrates auf das Niveau der eigenen abergläubischen Beschränktheit herabzudrücken, selbst er weiß in seinen „Denkwürdigkeiten" von einer besonderen Mythengläubigkeit des Sokrates nichts zu berichten. Im Gegenteil! Er läßt ihn gelegentlich den Mythus recht scherzhaft, ja rationalistisch behandeln.[1] Wo sein Sokrates einmal den Mythus ernst zu nehmen scheint, wie bei dem Hinweis auf den Streit des Poseidon und der Athene um die Schutzherrschaft über Attika und das Schiedsgericht des Kekrops,[2] handelt es sich lediglich um die pädagogische Verwertung des Mythus, nicht um ein persönliches Bekenntnis zu dessen ge-

[1] I 3, 7. [2] III 5, 10.

schichtlichem Gehalt. Ein Bekenntnis, das übrigens Xenophon aus dem Munde des echten Sokrates nie hätte vernehmen können, da dieser bekanntlich den Gedanken an die Möglichkeit eines Götterzwistes als absurd verwarf und sich sehr entschieden gegen derartige Darstellungen der Dichter und der Maler aussprach, die damit alle Tempel ausstaffiert hätten.[1]

Ebensowenig hat es zu bedeuten, wenn Xenophon behauptet, daß Sokrates in religiösen Dingen — unter Berufung auf die Praxis der Pythia — wiederholt auf das örtliche Herkommen verwiesen habe. Denn es handelt sich dabei nicht um die innerliche Aneignung von bestimmten Glaubensvorstellungen, sondern um eine äußerliche Betätigung auf dem Gebiete des Kultus. Bei der Darbringung von Opfern, der Verehrung der Vorfahren, überhaupt bei allen Kultushandlungen solle man sich einfach an das halten, was Sitte und Gesetz vorschreibe.[2] Wenn also Sokrates diesen Rat gegeben hat, — und es ist immerhin möglich, daß er ihn gegeben, — so hat er damit nicht auf irgendwelche allgemein verbindliche Glaubenssätze verwiesen, sondern er hat lediglich die Beteiligung an dem üblichen Kultus angeraten, der sich der Bürger um so weniger zu entziehen vermochte, als er ja selbst jeden Augenblick in die Lage kommen konnte, für den Staat Kultusakte vorzunehmen.

Wenn dieser Rat, sich der Sitte gemäß an den Zeremonien zu beteiligen, zugleich die Forderung einer rein passiven Hinnahme des traditionellen Mythus enthalten hätte, so hätte Sokrates mehr verlangt, als die Mythengläubigen selbst zu erfüllen bereit waren. Auf dem Boden einer Religion, die wesentlich Kultus war, die eine dogmatisch gebundene Theologie und heilige, allgemein verpflichtende Urkunden nicht kannte,

[1] Euthyphron 6c. [2] I 3, 1. IV 3, 16f. IV 6, 2ff.

war ja auch der Mythus keine konstante Größe; er war der Entwicklung und Wandlung unterworfen. Wie sich der Einzelne zu den ἱεροὶ λόγοι, den mythischen Erzählungen stellen wollte, mit denen man den Ursprung religiöser Gebräuche und Riten, der sogenannten „heiligen Handlung" erklärte, war etwas Nebensächliches. So zähe man an diesen Gebräuchen festhielt, die Vorstellungen, die man mit ihnen verband, waren deshalb doch keineswegs in unabänderliche Formen gebracht.[1] „Der gleiche Ritus kann in verschiedener Weise gedeutet werden, ohne daß sich infolgedessen die Frage nach Orthodoxie und Heterodoxie erhob."[2] Daher kann sich der Mythus mit den Veränderungen in der Weltanschauung, mit dem sittlichen und intellektuellen Fortschritt wandeln.[3] Und E. Meyer selbst hat einmal sehr treffend gesagt: „Eine Umdeutung der Götter und der Sagen war man längst gewöhnt und übte sie gerade in gläubigen Kreisen selbst bewußt und unbewußt."[4] Ist es da denkbar, daß ein Mann, wie

---

[1] Sehr treffend bemerkt Dieterich, Mutter Erde (Archiv f. Religionswissensch. Bd. 8 S. 1), daß „die mythische Erzählung — vom Mythus mehr und mehr losgelöst — ihre eigenen immer freieren Entwicklungsformen ausgestaltete" und daß „das Volk selbst mit dem Wechsel religiöser Hauptanschauungen und mit dem Schwinden der Erinnerung an verlorenen und vertriebenen Glauben die Deutungen des Ritus fortwährend veränderte.

[2] Robertson Smith, Die Religion der Semiten, Deutsche Ausg. S. 12.

[3] „In ihm spiegelt sich nicht die Geschichte einer Theologie von Schriftgelehrten, sondern die Geschichte der Volksseele wider". Zielinski, Die Orestessage und die Rechtfertigungsidee (N. Jahrb. f. d. kl. Alt. 1899 S. 81).

[4] IV 248. Übrigens sei hier auch auf den modernen Griechen hingewiesen, von dem v. Öttingen (Unter der Sonne Homers S. 151) mit Recht bemerkt, daß er die Gebräuche seiner Religion gewissenhaft beobachtet, „obgleich er sich von dem moralischen Einfluß der Kirche und ihrer allerdings wenig imponierenden Popenschaft so ziemlich befreit hat und überhaupt zu religiöser Skepsis neigt, — was ihn übrigens nicht

Sokrates, der nach E. Meyer gewöhnt war, „jede überkommene Anschauung auf ihren Wert zu untersuchen",[1] und der mit dieser Kritik auch vor dem Mythus nicht Halt machte, gegenüber einer so naturgemäßen und dem religiösen und geistigen Fortschritt so förderlichen Entwicklung als Prediger der Stagnation aufgetreten ist und in weitem Umfang einfach die gläubige Hinnahme des überlieferten Mythenbestandes gefordert hat? So weit geht ja nicht einmal der platonische Sokrates, der im Gorgias ganz unzweideutig den Grundsatz aufstellt, daß von einer Hinnahme des Mythus höchstens so lange die Rede sein könne, bis wir „mit unserem Suchen etwas Besseres und Wahreres gefunden" haben![2] Ein Standpunkt, der die Arbeit an der Reinigung und Klärung des religiösen Bewußtseins geradezu fordert, wie sie ja auch Plato mit seiner scharfen Kritik der epischen Götter- und Heroenwelt so energisch durchgeführt hat.[3]

Man denkt bei jenem Prediger der Stagnation, wie es Sokrates dank einem seltsamen Mißverständnis gegenüber dem Mythus gewesen sein soll, unwillkürlich an den Verfasser des päpstlichen Motu proprio, der die Lehrer „ernstlich vermahnt, sich an den Grundsatz zu halten, daß vom Aquinaten besonders in metaphysischen Dingen auch nur wenig abzuweichen nie ohne großen Schaden ist". Ein Satz, der die geistige Entwicklung von sechs Jahrhunderten einfach in Abrede stellt. Das ist ungefähr das Niveau der Anschauungsweise, auf das

---

hindert, in seinen Äckern Abwehrmittel gegen die Dämonen aufzustellen und an die greulichsten Spukgestalten, Hexen, Werwölfe und Vampire zu glauben".

[1] Ebenda 454.

[2] 527 a. ... *εἴτε ζητοῦντες εἴχομεν αὐτῶν βελτίω καὶ ἀληθέστερα εὑρεῖν.*

[3] In Staat 377 c bis 391 e.

ein Sokrates — in einer grundlegenden religiösen Frage — herabgesunken sein soll!

Nun ist aber das von Xenophon behauptete Verhalten des Sokrates zur Kultussitte nicht nur nicht ein Beweis für besondere Gläubigkeit, sondern es ließe sich sehr wohl auch ganz anders erklären. Es ist möglich, daß Sokrates auf das Herkommen verwies, um vor einem Übermaß zu warnen, wie dies ja Xenophon selbst einmal ausdrücklich berichtet,[1] — oder daß er mit der Aufforderung, sich einfach an den Rat der Pythia zu halten, weiter nichts bezweckte, als lästige Frager abzuschütteln, ähnlich wie er Xenophon selbst in einer ebenso heiklen Frage gleichfalls an Delphi verwies! Ja es ließe sich sogar an einen gewissen Indifferentismus denken, wenn man sich erinnert, wie in der antiken Welt gerade die religiöse Gleichgültigkeit, ja der radikale Unglaube mit der hier empfohlenen Praxis sich sehr wohl abgefunden hat! Hat doch später einmal ein Seneca gesagt:[2] „Diesen gemeinen, vom Aberglauben geschaffenen Götterschwarm wollen wir so anbeten, daß wir nicht vergessen: Ihre Verehrung ist nicht sowohl notwendig (d. h. sachlich begründet), als vielmehr Herkommen und Gesetz.[3] Der Weise wird diese Kulte mitmachen, weil es das Gesetz so will, nicht etwa, weil er glaubte, damit ein gottgefälliges Werk zu tun."[4]

Wie freilich Sokrates im Innersten seines Herzens über diese Frage gedacht hat, wissen wir nicht. Wir können nur sagen: Wenn sich die Gestalten der Volksgötter vor seinem kritischen Bewußtsein so verflüchtigt haben, daß ihm tatsächlich

[1] I 3, 1.

[2] De superstitione bei Augustin civ. Dei. 6, 10.

[3] Cultum eius magis ad morem quam ad rem pertinere.

[4] Quae omnia sapiens servabit tanquam legibus iussa, non tanquam diis grata.

nur noch der abstrakte Gott allein übrig blieb, wie dies ja E. Meyer annimmt,[1] dann kann er unmöglich der kultuseifrige Götterverehrer gewesen sein, zu dem ihn Xenophon gestempelt hat. Jedenfalls hat er nicht daran gedacht, in den Beziehungen zwischen Gott und Mensch eine Art Kontrakts- oder do ut des-Verhältnis zu sehen, vermöge dessen der den Göttern „Gefälligste", d. h. in der Darbringung von Opfern Willigste auch am meisten auf „Gegendienste", auf göttliche Offenbarungen und auf die „größten Güter" rechnen dürfe, wie ihm dies Xenophon seinem eigenen Standpunkt gemäß unterschiebt.[2] Denn wir wissen aus dem platonischen Euthyphron, der in diesem Falle ohne Zweifel den echten Sokrates im Auge hat, daß sich Sokrates über eine derartige „Frömmigkeit" mit beißendem Sarkasmus ausgesprochen hat. Er nennt sie ironisch eine Kunst des Dienens (*ὑπηρετική τις τῶν θεῶν*),[3] eine Wissenschaft des Bittens und Gebens (*ἐπιστήμη αἰτήσεως καὶ δόσεως θεοῖς*),[4] ein gegenseitiges Handelsgeschäft zwischen Göttern und Menschen (*ἐμπορικὴ τέχνη θεοῖς καὶ ἀνθρώποις παρ' ἀλλήλων*).[5]

Wenn Xenophon besonderes Gewicht darauf legt, daß man Sokrates „häufig" zu Hause und an den Altären des Staates habe opfern sehen,[6] so will das — die Richtigkeit der Behauptung vorausgesetzt[7] — bei dem Bürger der antiken Polis, in der der Kultus mit seinen Formen als Volkssitte das

[1] Siehe oben S. 10f.

[2] I 4, 18, IV 3, 17, vgl. II 1, 28. Daß hier eine xenophontische Stilisierung des Sokratesbildes vorliegt, hat bereits Joël a. a. O. I 944f. klar erkannt.

[3] Euthyphron 13d. [4] 14c. [5] 14e. [6] I 1, 2.

[7] Sie wird freilich recht problematisch dadurch, daß der Sokrates der Apologie über diesen gegen den Vorwurf des Atheismus doch sehr ins Gewicht fallenden Punkt mit völligem Stillschweigen hinweggeht.

öffentliche und häusliche Leben beherrschte, nur sehr wenig oder gar nichts besagen. Hätte sich etwa Sokrates von dem in uralter Sitte wurzelnden, mit dem ganzen Familienleben unzertrennlich verknüpften Hauskult oder von den öffentlichen Götterdiensten und Götterfesten[1] ferne halten sollen, an denen alle Welt, Fromme und Unfromme, Gläubige und Ungläubige teilnahmen? Aber wer wüßte nicht, wie z. B. der Seelenkult trotz der weitverbreiteten Zweifel an der Fortdauer des Lebens der Seele ganz allgemein in den Familien forbestand! „Selbst ein Ungläubiger, wenn er nur sonst ein treuer Sohn seiner Stadt und eingewurzelt in ihren alten Sitten war, konnte in seinem letzten Willen ernstlich Sorge für den dauernden Kult seiner Seele und der Seelen seiner Angehörigen tragen, wie es, zur Verwunderung der Späteren, Epikur in seinem Testament tut. Selbst der Unglaube hielt sich eben an den Kult, wie an anderes Herkömmliche."[2] Wenn der Mann, der „den Glauben gestürzt hat", so handelte, was beweisen da Kultusakte des Sokrates? Als ob nicht Sokrates, der als Lehrer und Meister einer begeisterten Jüngerschaar nach der schönen Vermutung von Diels gewiß auch seinen „Thiasos" gehabt hat,[3] schon infolge des gemeinsamen Opfers der Genossenschaft Anlaß

[1] Es ist ganz antik, d. h. vom Standpunkt der Polis aus empfunden, wenn die bei Goethe in den Wanderjahren geschilderte ideale Gemeinde fordert, es solle sich niemand vom öffentlichen Kultus absondern, da dieser als ein freies Bekenntnis zu betrachten sei, daß man in Leben und Tod zusammengehöre. Dabei „ist Religionsfreiheit in diesem Bezirk natürlich", d. h. die eigentliche Religion ist als ein durchaus Innerliches und Individuelles anerkannt. Hempelsche Ausg. Bd. 18 S. 98.

[2] Rohde, Psyche I² S. 257.

[3] Diels, Die ältesten Philosophenschulen der Griechen (Philos. Aufsätze Eduard Zeller gewidmet, 1887, S. 258). Er nimmt mit Recht bei Sokrates neben seinem sonstigen Wirken eine „geschlossene Form des Unterrichts" an.

zu solchen Kultusakten gehabt hätte! Und sind nicht auch Akademie und Peripatos rechtlich und formell religiöse Genossenschaften gewesen, innerlich aber reine Gelehrtenschulen? Daß freilich Xenophon aus dieser Beobachtung der Sitte auch wieder übertriebene Schlußfolgerungen im Sinne seines Tendenzbildes zieht, ist ja selbstverständlich; daß er aber die Übertreibung bis zu der Behauptung überspannt, Sokrates sei unter allen Menschen der eifrigste Verehrer der Götter gewesen,[1] also noch kultuseifriger als Xenophon selbst, — das ist schon der reine Aberwitz![2]

Eine Ungeheuerlichkeit, die nur noch durch die weitere Behauptung überboten wird, Sokrates sei in seiner Frömmigkeit so weit gegangen, daß er überhaupt nichts getan habe, ohne vorher die Meinung der Götter einzuholen![3] Was der naivgläubige Landsknechthauptmann in möglichst ausgedehntem Maße in der Praxis[4] und noch mehr als Theoretiker in

---

[1] *θεραπεύων τοὺς θεοὺς μάλιστα τῶν ἀνθρώπων* I 2, 64.

[2] Man denke nur an Xenophons unermüdliche Berichterstattung über Tieropfer, Weihegüsse, Bekränzungen, Gelübde, Päane, Parolen mit religiösem Inhalt, Loblieder, festliche Aufzüge, Zuweisung von Weihegaben und Weihearten an die Götter! (Siehe Joël I 100.) Und diese xenophontische Kultusfrömmigkeit sollte ein Sokrates noch überboten haben?

[3] IV 8, 11 *εὐσεβὴς μὲν οὕτως ὥστε μηδὲν ἄνευ τῆς τῶν θεῶν γνώμης ποιεῖν*. Vgl. II 6, 8.

[4] Mit Recht weist Joël I 81 f. hin auf die zahlreichen Angaben in den Hellenika, in der Kyrupädie und Anabasis über all die wunderbaren Erscheinungen, die als Vorbedeutungen dienen sollen, als da sind auffliegende Adler und sonstige Vogelzeichen, Blitz und Donner aus heiterem Himmel, Stürme, Erdbeben, Lichter am Himmel, Selbstöffnung von Tempeltüren, Niesen während einer hoffnungsvollen Rede u. dgl. mehr, wozu dann noch Träume und Orakelsprüche kommen. Wie bezeichnend ist allein Xenophons Gläubigkeit gegenüber der Traummantik und die bekannte Tatsache, daß er gleich seine Reise mit der Anfrage an das Orakel beginnt, welchen Göttern er Opfer und Gelübde zur Erreichung des günstigen

einer Weise vertreten hat, daß er selbst einmal das Bedürfnis empfindet, sich deshalb förmlich zu entschuldigen und seinen Standpunkt gegenüber der Mantik aus den besonderen Verhältnissen des unsicheren und wechselvollen Kriegslebens zu erklären,[1] — das überträgt er ohne weiteres auf den friedlichen Bürger und Philosophen! Und dabei muß er selbst zugeben, daß derselbe Mann, der nach seiner Behauptung rein gar nichts ohne Mantik getan haben soll, die Menschen vor allem an das eigene Wissen und Können verwiesen und diejenigen für Narren erklärt habe, die auch da die Götter bemühen, wo das eigene Urteil vollkommen ausreiche![2]

Nach alledem kann man ermessen, was es mit der weiteren Behauptung Xenophons auf sich hat, Sokrates habe geradezu zum Studium der Mantik aufgefordert und dabei allen Ernstes versichert, wer da wisse, wodurch die Götter den Menschen Offenbarungen zuteil werden lassen, d. h. wer die Technik der Weissagekunst beherrsche, der werde niemals des göttlichen Rates entbehren![3] Wie wenig der echte Sokrates diese Torheit vertreten haben kann, das geht schon daraus hervor, daß sogar der xenophontische sich gelegentlich weit vorsichtiger

---

Erfolges bringen soll! Anabasis III 1, 6. Wenn auch die Kritik, welche Joël a. a. O. an diesem Standpunkt Xenophons geübt hat, durch die Ausführungen Zuckers über Xenophon und die Opfermantik in der Anabasis (1900, Progr. Nürnberg) teilweise als zu weitgehend nachgewiesen ist, so bleibt doch bei Xenophon noch Mantikwahn genug, um ihn in dieser Frage als Zeugen geradezu unmöglich zu machen.

[1] Hipparch. IX 7, vgl. Kyrup. I 6, 3. Kyn. XXXIV.

[2] I 1, 6 u. 9.

[3] IV 7, 10 *εἰ δέ τις μᾶλλον ἢ κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν ὠφελεῖσθαι βούλοιτο, συνεβούλευε μαντικῆς ἐπιμελεῖσθαι· τὸν γὰρ εἰδότα, δι' ὧν οἱ θεοὶ τοῖς ἀνθρώποις περὶ τῶν πραγμάτων σημαίνουσιν, οὐδέποτ' ἔρημον ἔφη γίγνεσθαι συμβουλῆς θεῶν.* Ich sehe keinen zwingenden Grund, die Stelle als interpoliert anzusehen.

äußert und von bloßen Verſuchen redet, das für den Menſchen Unerforſchliche durch die Mantik von den Göttern zu erfragen, Verſuchen, deren Ergebnis lediglich von der Huld der Götter abhänge, alſo keineswegs von der bloßen Kenntnis der Mantik![1]

Dazu welch ein Widerſpruch zwiſchen dieſem xenophontiſchen Sokrates, der auf gewiſſen Gebieten der Mantik eine geradezu dominierende Rolle einräumt,[2] und jenem — dem echten Sokrates zweifellos weit näherſtehenden — platoniſchen Sokrates des Laches, der gerade auf einem der wichtigſten jener Gebiete das berufsmäßige Wiſſen als das Entſcheidende bezeichnet! Während der erſtere das Urteil des Feldherrn über den zu erwartenden Erfolg ſeiner Tätigkeit weit niedriger einſchätzt, als das auf Offenbarung beruhende der Mantik,[3] die den Ausgang der Unternehmungen verkünde und über die beſten Maßregeln belehre,[4] — iſt es für den letzteren eine Torheit, wenn der Feldherr „der Wahrſagekunſt dient, ſtatt ihr zu gebieten", denn er wiſſe ja doch beſſer, was geſchieht und geſchehen wird![5] Auch iſt es gewiß nicht zu-

[1] I 4, 18.

[2] Siehe I 1, 8. Dazu IV 3, 12.

[3] I 1, 8. *τὰ δὲ μέγιστα τῶν ἐν τούτοις ἔφη τοὺς θεοὺς ἑαυτοῖς καταλείπεσθαι, ὧν οὐδὲν* (!) *δῆλον εἶναι τοῖς ἀνθρώποις . . . οὔτε τῷ στρατηγικῷ δῆλον, εἰ συμφέρει στρατηγεῖν, οὔτε τῷ πολιτικῷ κτλ.*

[4] IV 3, 12. *Τὸ δὲ καί, ᾗ ἀδυνατοῦμεν τὰ συμφέροντα προνοεῖσθαι ὑπὲρ τῶν μελλόντων, ταύτῃ αὐτοὺς* (sc. *θεοὺς*) *ἡμῖν συνεργεῖν, διὰ μαντικῆς τοῖς συνθανομένοις φράζοντας τὰ ἀποβησόμενα καὶ διδάσκοντας ᾗ ἂν ἄριστα γίγνοιτο;*

[5] Laches 198 e . . . *ἡ στρατηγία κάλλιστα προμηθεῖται τά τε ἄλλα καὶ περὶ τὸ μέλλον ἔσεσθαι, οὐδὲ τῇ μαντικῇ οἴεται δεῖν ὑπηρετεῖν ἀλλὰ ἄρχειν, ὡς εἰδυῖα κάλλιον τὰ περὶ τὸν πόλεμον καὶ γιγνόμενα καὶ γενησόμενα.* Der Widerſpruch gegen den xenophontiſchen Sokrates iſt ſo augenfällig, daß man beinahe mit Joël I 79 glauben möchte, die Stelle ſei direkt gegen dieſen gerichtet.

fällig, daß Plato an dem Gespräch im Laches den unglücklichen Feldherrn Nikias beteiligt sein läßt, auf dessen verhängnisvolle Unselbständigkeit gegenüber der Mantik durch diese Sätze ein grelles Licht fällt.[1] Kann man da auch nur noch einen Augenblick annehmen, daß es Sokrates als „unnütze Grübelei" verurteilt hätte, wenn sich Nikias der „herkömmlichen" Deutung von Mondfinsternissen entschlagen und als Skeptiker gehandelt hätte, wenn er — um mit dem platonischen Sokrates zu reden — „an das, was geschehen wird, klüglich zum voraus gedacht hätte, statt der Wahrsagekunst zu dienen"?

Thukydides spricht einmal — in dem berühmten Rededuell des Meliers und des Atheners — von der blinden Masse derjenigen, die, „wenn sie sich von greifbaren Hoffnungen verlassen sehen, zu ganz unzuverlässigen (ἀφανεῖς) ihre Zuflucht nehmen, zur Mantik, zu Orakeln und was da sonst durch Erregung von Hoffnung Verderben bringt".[2] Sollte er wirklich einen Sokrates unter diesem törichten Haufen gesucht haben?

Wenn man übrigens nach den Tatsachen fragt, auf welche Xenophon sich berufen kann, so bleibt weiter nichts übrig, als der schon erwähnte Rat, den er persönlich für seine Orientfahrt von Sokrates erhielt,[3] der aber — wie wir ebenfalls schon gesehen — für den Standpunkt des letzteren gar nichts beweist.[4] Und ebensowenig würde es beweisen, wenn

[1] Daß jeder Athener in diesem Zusammenhang eben nur an diesen Nikias denken konnte, ist so klar, daß dagegen auch die Ausführung von Trubetzkoy, Zur Erklärung des Laches (Hermes 1905 S. 636ff.) nicht ins Gewicht fällt.

[2] V 103. [3] Anab. III 1, 5.

[4] Das hat übrigens schon Köchly, Akademische Vorträge I 354 und Joël I 79 zur Genüge dargetan.

man dieſen Fall ſo wie Xenophon[1] verallgemeinern dürfte, d. h. wenn Sokrates auch ſonſt in Fragen des Schickſals, auf die er ſo wenig Antwort hatte, wie die Frageſteller, an die Orakel verwies. Wer kann ſagen, ob hier nicht einfach die ſokratiſche Ironie im Spiele war[2] oder ähnliche Gründe, wie bei dem Hinweis auf die Kultusſitte? Wo findet ſich endlich der Schatten eines Beweiſes dafür, daß Sokrates ſelbſt von der Mantik Gebrauch machte? Nicht einmal Xenophon vermag dafür etwas anderes vorzubringen, als die ganz vage Bemerkung: „Es war kein Geheimnis", daß er dies tat.[3]

Und woraus ſchließt dies Xenophon? Aus dem vielberufenen Daimonion, das er natürlich von ſeinem Standpunkt aus ohne weiteres ins Gebiet der Mantik verweiſt,[4] für deſſen wahre Bedeutung ihm aber offenbar alles Verſtändnis abging. Denn daß das Daimonion mit dem vulgären Mantikglauben nichts zu tun hat, daß es nicht aus irgend einer myſtiſchen Anlage oder beſonderen religiöſen Stimmung und Gläubigkeit abzuleiten iſt, darüber dürfte man ſich doch wohl immer mehr klar werden, wenn man das merkwürdige Phänomen im Lichte ſokratiſcher Pſychologie und Erkenntnislehre zu würdigen ſucht.

Was dem ſokratiſchen Denken ſein Gepräge gibt, iſt ja recht eigentlich dies, daß es mit der Fackel des kritiſchen Intellekts in jenes dunkle Bereich des unwillkürlichen triebartigen Seelenlebens hineinleuchtet, in welchem ſich gerade die Myſtik

[1] I 1, 6.

[2] Es mag gelegentlich ſehr wohl vorgekommen ſein, was Wilamowitz, Die griech. Literatur des Altertums (Kultur der Gegenwart I 8) S. 79 behauptet, daß ſich „der Eiron Xenophon gegenüber als frommen Biedermann gab".

[3] I 1, 2. *μαντικῇ χρώμενος οὐκ ἀφανὴς ἦν.*

[4] I 1, 2; I 3, 4; I 4, 15. IV 3, 12.

und die mythische Denkweise am wohlsten fühlen. Die Rationalisierung des Denkens und Wollens, welche für Sokrates das Endresultat seiner „Selbsterkenntnis" und seiner „Wissenschaft von der Seele" ist, bedeutet eben eine zunehmende Einschränkung dieses Gebietes des Unbewußten, des *ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς*. An Stelle des Unwillkürlichen, Triebartigen soll mehr und mehr das auf bewußter Reflexion beruhende Wollen, an Stelle der assoziativen, gewohnheitsmäßigen in möglichst weitem Umfang logische Vorstellungsverknüpfungen, kurz das „Wissen" die Führerrolle im theoretischen und praktischen Leben übernehmen. Es ist eine systematische Steigerung der Energie des Denkens und damit eine Erhöhung der Bewußtheit des seelischen Lebens, die — wie ich an anderer Stelle darzulegen versuchte[1] — Sokrates als typischen Repräsentanten der Vollkultur und ihrer aktuellen Denkweise kennzeichnet, im Gegensatz zur Passivität der Halbkultur.

Allein gerade die eminente Bewußtheit seines seelischen Lebens und die Schärfe seiner Selbstbeobachtung mußte ihm auf der anderen Seite die Erkenntnis aufdrängen, daß auch die weitgehendste Rationalisierung des Gefühls- und Vorstellungsverlaufes immer noch ein weites Gebiet übrig läßt, das sich der Kontrolle des Selbstbewußtseins entzieht, daß diese dunkle Welt der Reflexe, Instinkte, Triebe, diese irrationalen Tiefen, in die nun einmal alles seelische Geschehen hinabreicht, immer nur bis zu einem gewissen Grade der Bearbeitung durch die Intelligenz zugänglich sind: eine Beobachtung, die in dem bezeichnenden Geständnis zum Ausdruck kommt, daß er nicht einmal sich selber zu erkennen vermöge! Und als wahrhaft genialer Mensch wurzelte er selbst zu sehr in dem Erdreich des Unwillkürlichen, als daß ihm nicht die

[1] Sokrates und sein Volk S. 76.

ganze ungeheure Macht jener aus dem Inſtinktleben quellenden pſychiſchen Grundſtrömung zu vollem Bewußtſein gekommen wäre![1] Eine Macht, die ſich ihm ſeiner Individualität gemäß als eine in höchſtem Grade wohltätige erwies, da ſie ſich ihm als geniale Intuition und als eminenter ſittlicher Takt offenbarte, die ihm auch bei reinen Inſtinkthandlungen und Inſtinkturteilen eine ſtarke Bürgſchaft für deren Richtigkeit gewährte.

Im Gefühle dieſer aus der Unbefangenheit des Unbewußten quellenden Sicherheit konnte er ſehr wohl — ſymboliſch — von ſeiner „gewohnten Mantik" (*ἡ εἰωθυῖα μοι μαντική*) reden.[2] Denn, wie ihn Plato ſelbſt einmal im Hinblick auf dies Ahnungsvermögen der Seele ſagen läßt, — die menſchliche Pſyche hat etwas „Prophetiſches" an ſich (*μαντικόν γέ τι καὶ ψυχή*),[3] ſo daß Sokrates an eben dieſer Stelle ſcherzhaft von ſich ſelbſt bemerkt, er ſei ein *μάντις* ſozuſagen für den eigenen häuslichen Bedarf.[4] Die „Mantik" der Seele iſt ihm eben ein **Bild**, genau ſo wie die „Mäeutik" ſeiner Seelenforſchung oder die „innere Stimme" (*φωνή τις*!) des Daimonion, die er ganz gewiß auch nicht für eine wirkliche Stimme gehalten hat.[5] Daher läßt ihn auch Plato mit Recht an der genannten Stelle die Verquickung ſeiner Perſon mit der eigentlichen Mantik ziemlich unverblümt zurückweiſen. Was endlich

[1] Der höhere Verſtand zeigt ſich eben gerade darin, daß er ſich da auszuſchalten vermag, wo der Verſtand nicht in Frage kommt.

[2] Plato Apol. 40a. [3] Phädros 242c.

[4] A. a. O. *εἰμὶ δὴ οὖν μάντις μέν, οὐ πάνυ δὲ σπουδαῖος, ἀλλ' ὥσπερ οἱ τὰ γράμματα φαῦλοι, ὅσον μὲν ἐμαυτῷ μόνον ἱκανός.* Das ſtimmt übrigens ſehr ſchlecht zu Xenophon Mem. I 1, 4, wo Sokrates fortwährend den Propheten für andere ſpielt.

[5] Wie leicht ſich für die bildliche Redeweiſe der Begriff „mantiſch" einſtellte, zeigt Platos Theäthet 142c. . . *ἀνεμνήσθην καὶ ἐθαύμασα Σωκράτους, ὡς μαντικῶς ἄλλα τε δὴ εἶπε καὶ περὶ τούτου.*

den Namen Daimonion selbst betrifft, so erklärt er sich auch wieder aus der Eigenart des psychischen Phänomens, zu dessen Kennzeichnung ihn Sokrates gewählt hat. Die unter der Schwelle des Bewußtseins wurzelnden Antriebe und blitzartigen Intuitionen, sowie die Willensentscheidungen, in welche sich diese Antriebe mit einer für ihn unabweisbaren Notwendigkeit umsetzten, sie stellen das dar, was in seinem Wollen und Tun Schicksal war: man könnte letztere mit der Tragödie als die *ἔργα πεπονθότα μᾶλλον ἢ δεδρακότα* bezeichnen.[1] Wenn er daher für diese der begrifflichen Analyse sich so hartnäckig entziehende Erscheinung einen einigermaßen charakteristischen Namen suchte, so lag es durchaus nahe, eben von dem Moment des Schicksalsmäßigen auszugehen und dabei an den allgemein üblichen Sprachgebrauch anzuknüpfen, wie er sich aus den volkstümlichen Vorstellungen über die dunkle Schicksalsmacht entwickelt hatte.

Nun haben die Griechen diese den Menschen bindende und wie in einen Bann verstrickende Gewalt, die *θεία μοῖρα*, wie sie Plato in der Apologie nennt,[2] von jeher als etwas „Dämonisches" bezeichnet. Das individuelle Schicksal des Einzelnen ist ihnen, insoferne es unentrinnbar erscheint, sein „Dämon",[3] und insoferne es sich der menschlichen Berechnung und Einsicht entzieht, ein *δαιμόνιον*.[4] Eine Vorstellung, die eine Reihe von sprachlichen Bildungen erzeugt hat, die zuletzt

[1] Sophokles Ödip. Kolon. 263. [2] 33c.

[3] Odyss. V 396; X 64. Sophokles Elektra 1156. Euripides Iph. Aul. 1136: *ὦ πότνια μοῖρα καὶ τύχη δαίμων τ' ἐμός.* Dazu Lehrs Aufsätze (2) S. 189ff. Dämon und Tyche. Schmid, Die Ethik der Griechen I 230ff.

[4] So z. B. Xenophon Mem. I 1, 9. Vgl. I 3, 5 *εἰ μή τι δαιμόνιον εἴη* und Hipp. XI 13 *ἢν μή τι δαιμόνιον κωλύῃ.* Vgl. auch über den Gebrauch von *ὁ δαίμων, τὸ δαιμόνιον, τὰ δαιμόνια* für den Schicksalsbegriff bei Euripides passim die Stellen bei Nestle S. 54f.

ganz stereotyp und daher auch da gebraucht werden, wo die ursprünglich zugrunde liegende mythologische Vorstellung mehr oder minder verblaßt ist (*εὐδαιμονία, ἀγαθῷ δαίμονι* usw.). Man denke nur an die Art und Weise, wie der „Dämon" zugleich als die „Tyche" des Einzelnen erscheint und ganz unpersönlich das Menschenlos im allgemeinen, wie die Einzelschickung bezeichnet! Und wenn es bei Heraklit heißt: *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων*,[1] so ist der Sinn dieses Satzes offenbar der, daß der Charakter des Menschen eben die für ihn ausschlaggebende Schicksalsmacht ist,[2] ähnlich wie ja auch Epicharm einmal gesagt hat: *ὁ τρόπος ἀνθρώποισι δαίμων ἀγαθός, οἷς δὲ καὶ κακός*[3] — „In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne!"

Wie hätte Sokrates angesichts dieser ganzen Entwicklung des Begriffes „Dämon" und „dämonisch" Bedenken tragen sollen, die dunkle Schicksalsmacht in seinem Innern, die „große latente Dynamik in ihm",[4] von der sich nur in Bildern reden ließ, als etwas „Dämonisches" zu bezeichnen? Nennt doch sogar der philosophische Dichter und der große Staatsmann der Aufklärung, der thukydideische Perikles, das vom Schicksal Beschiedene, dem sich der Mensch mit Ergebung fügen muß, *τὸ δαιμόνιον* und *τὰ δαιμόνια*![5] Wenn so spezifische Nichtmystiker und Freidenker wie Euripides und Thukydides sich dem herrschenden Sprachgebrauch in dieser Weise anbequemten, warum soll das „Daimonion" des Sokrates, des „Philosophen des Bewußtseins", nicht ebensogut volkstümliche Redeweise sein

[1] Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker S. 82, Fr. 119.

[2] Diese Deutung scheint mir richtiger, als die von Diels („Dem Menschen ist sein Sinn sein Gott!").

[3] Diels a. a. O. S. 96, Fr. 17.

[4] Wie Joël das Daimonion nennt, II 962.

[5] Euripides passim. Siehe oben S. 92 Anm. 4. Thuk. II 64.

können, wie das Daimonion und die „Daimonia" des Euripides und Thukydides?

Nun hat man freilich gemeint, diese Hypothese — und um mehr kann es sich ja hier nicht handeln! — versuche das Daimonion „wegzudeuten und zu verflüchtigen" und bedeute daher „einen Ansatz zu rationalistischer Verödung und Vergewaltigung der Geschichte"![1] Warum soll aber eine Vermutung, die das ganze Phänomen als etwas durchaus Irrationales, als eine in den dunklen Tiefen der Psyche wurzelnde Erscheinung anerkennt, „rationalistisch" sein? Etwa weil ich bezweifle, daß Sokrates diese „dunkle Schicksalsmacht in seinem Innern" für einen Dämon oder Gott gehalten hat? Als ob nicht Sokrates selbst schon durch die Wahl des Wortes (Neutrum! das „dämonische Etwas") das ganze Phänomen als etwas vollkommen Unpersönliches, Sachliches charakterisiert hätte![2] Wenn er wirklich so intensiv religiös und supranaturalistisch dachte, wie es ihm Xenophon unterschiebt, der das Daimonion ohne weiteres zu einem persönlichen Wesen, zur offenbarenden Gottheit selbst macht,[3] so wäre ihm doch eine herzhafte Personifikation viel näher gelegen und er hätte ohne Scheu von

[1] Schmid a. a. O. S. 607.

[2] Eine Analogie bildet in gewissem Sinn die damals schon sehr verbreitete Vorstellung, daß Seele und *νοῦς* des Menschen ihm zukomme aus einem unpersönlichen „*θεῖον*", einer allverbreiteten *ἐν τῷ παντὶ φρόνησις*. Rohde, Psyche S. 452.

[3] I 1, 2 u. 3, 5; I 3, 4; I 4, 18; IV 3, 13. Auch in Bezug auf das Daimonion steht die platonische Auffassung, wie sie Apol. 31 d sich findet, der sokratischen näher als die xenophontische. Hier heißt es ganz unbestimmt: *θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγεται*, wobei man sich zu erinnern hat, wie leicht sich dem Griechen der Begriff *θεῖος* einstellt, so z. B. im Symposion für den Zeugungs- und Geburtsakt! (206 c.) Bestimmter lautet allerdings Apol. 40 b „*τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον*". Aber hier liegt gewiß keine Äußerung des Sokrates, sondern die Idee des Apollodieners zugrunde.

seinem *ἀγαθὸς δαίμων*, wenn nicht von dem „Gotte" selbst geredet, während die von ihm gewählte Ausdrucksweise — und zwar offenbar absichtlich[1] — die Erscheinung ins Unbestimmte verflüchtigt. Eine Unbestimmtheit, mit der er natürlich die Erscheinung selbst, das Erlebnis eines unerforschlich Fremden im eigenen Selbst nicht „wegdeuten", sondern nur das Unerklärliche, das „Dämonische" dieser elementaren Gewalt in seinem Innern zum Ausdruck bringen wollte. Wenn er aber selbst das Rätsel eben als ein Rätsel behandelt hat, so haben wir kein Recht anzunehmen, daß es für ihn trotzdem — sei es infolge eines naiven Mantikwahnes oder einer mystischen Inspirationsgläubigkeit oder eines supranaturalistischen und anthropomorphistischen Rationalismus — kein Rätsel gewesen ist.

Die individuelle Fortdauer der Seele hat Sokrates im Gefühle seines Nichtwissens für zweifelhaft erklärt und er hat daher auch — sehr bezeichnend für ihn! — von den Mysterien nichts wissen wollen. Es wäre eine seltsame Inkonsequenz gewesen, wenn er geglaubt hätte, den Schlüssel zu den geheimnisvollen Tiefen der Psyche in einer metaphysischen Erschleichung zu besitzen! An und für sich wäre ja eine solche Inkonsequenz nicht undenkbar. Und es wäre in der Tat eine Vergewaltigung der Geschichte, wenn man die Widersprüche, in die der ewige Widerstreit zwischen Gemüts- und Instinktleben einerseits und verstandesmäßiger Reflexion anderseits selbst ausgesprochen kritisch veranlagte Menschen verstricken kann, im Sinne eines äußerlichen und öden Pragmatismus

[1] Dafür spricht auch die wahrscheinlich geschichtliche Erklärung des Sokratikers Simmias bei Plutarch De gen. Socr. 20, er habe auf die Frage, was es mit dem Daimonion eigentlich für eine Bewandtnis hätte, von Sokrates keine Antwort erhalten!

mechanisch hinweginterpretieren wollte. Aber darum handelt es sich hier gewiß nicht. Die quellenkritische Frage, ob die xenophontisch-platonische Legende in diesem Punkt die historische Wahrscheinlichkeit für sich hat oder nicht, kann man bejahen oder verneinen, mag man persönlich „rationalistisch" denken oder nicht.[1] Auch können wir von unserem Standpunkt aus immerhin soviel zugeben, daß Sokrates die Möglichkeit, es könne sich in jenem Ahnungsvermögen der Seele etwas „Göttliches" offenbaren, allem Anscheine nach nicht bestritten hat, sowenig wie er das Dasein der Gottheit selbst bestritt. Aber das Entscheidende ist eben, daß er diese Möglichkeit höchst wahrscheinlich auf sich beruhen ließ und kein Dogma daraus gemacht hat!

Wie hoch steht hier Sokrates über einem Empedokles, der mit seiner Lehre von dem im Menschen hausenden Seelengeist oder Dämon (der Psyche des Volksglaubens!) für einen inspirationsgläubigen Schwärmer — wie es Sokrates eben nicht war — das gegebene Vorbild gewesen wäre! Aber — wie Galaxidor in der plutarchischen Schrift über das Daimonion mit Recht bemerkt — diese „zur Schwärmerei gewordene" Philosophie mit ihren Wundererscheinungen, ihren Mythen und ihrer abergläubischen Furcht vor Göttern und göttlichen „Zeichen" hat er verachtet und „die Philosophie

[1] Man sollte übrigens in der Wissenschaft mit dem Vorwurf des „Rationalismus" nicht so rasch bei der Hand sein! Sonst kommt man in Gefahr, als unfreiwilliger Bundesgenosse von Leuten angerufen zu werden, die es nun einmal in ihrem ohnmächtigen Kampf gegen die wissenschaftliche Kritik der Tradition nicht lassen können, gegen die bösen „fallaciae Rationalistarum" und die „commenta rationalismi ex philologia et finitimis disciplinis detorta" loszuziehen, wie es Leo XIII in der Enzyklika Providentissimus in so törichter Weise getan hat. In der Tat ist die Behauptung Schmids in diesen Kreisen mit Befriedigung aufgenommen worden!

daran gewöhnt, die Wirklichkeit zu erfassen und die Wahrheit mit nüchternem Verstande zu suchen".[1] Und diese Geistesklarheit und Besonnenheit auch gegenüber dem Unerklärlichen hat sich ja gerade bei dem „Daimonion" bewährt. Man vergegenwärtige sich nur, mit welcher, man möchte sagen spielenden Freiheit, er das Daimonion — oft in den alltäglichsten Lebenslagen — im Dienste seiner Ironie und seines Humors verwendet hat: jener spezifisch sokratischen Ironie, mit ihrer Freude am Mystifizieren, die für die Beurteilung des Daimonions doch sehr ins Gewicht fällt. Und ist es diesem Sokrates wirklich immer Ernst gewesen, wenn er über die Wiederaufnahme oder Abweisung abgefallener und reumütig zurückkehrender Schüler das Daimonion entscheiden ließ?[2]

Daher hat das Daimonion schon im Altertum freigesinnte Geister nicht gehindert, Sokrates als einen Mann anzuerkennen, der „von Wahn und Aberglauben frei" war[3] und der insbesondere hoch über all denen stand, die „ihre Einfälle mit Träumen, Geistererscheinungen und anderem Bombast der Art ausstaffieren, um als Lieblinge der Götter und als ganz besondere Menschen zu erscheinen und ihre Handlungen mit einer göttlichen Weihe zu umgeben"![4] Es ist eine eigentümliche Ironie der Geschichte, daß freie antike Denker so über

[1] A. a. O. c. 9. *φασμάτων δὲ καὶ μύθων καὶ δεισιδαιμονίας ἀνάπλεων φιλοσοφίαν ἀπὸ Πυθαγόρου καὶ Ἐμπεδοκλέους δεξάμενος εὖ μάλα βεβακχευμένην εὔθυσεν ὥσπερ πρὸς τὰ πράγματα πεπύσθαι καὶ λόγῳ νήφοντι μετιέναι τὴν ἀλήθειαν.*

[2] Plato, Theätet 151a.

[3] Siehe ebenda *ὡς ἔργον ἐστὶν εὑρεῖν ἄνδρα καθαρεύοντα τύφου καὶ δεισιδαιμονίας*!

[4] A. a. O. Vgl. ebenda c. 11 auch die natürliche Erklärung des Daimonion durch Galaxidor. Über die Quellen der plutarchischen Darstellung s. Christ, Plutarchs Dialog vom Daimonion des Sokrates (Sitz.Ber. der Münch. Akad. 1901 S. 99ff).

Sokrates urteilen konnten, während Vertreter der modernen Wissenschaft, ohne sich irgendwie bei einer quellenmäßigen Begründung ihrer Ansicht aufzuhalten, aus Sokrates ein Opfer religiöser Wahnvorstellungen gemacht haben, das sich sogar mit seinem „Dämon" unterhalten haben soll!"[1] Eine Behauptung, die lebhaft an die völlige Gleichgültigkeit gegen die Frage der geschichtlichen Beglaubigung erinnert, die schon Wiedemeisters Theorie vom Cäsarenwahnsinn für die Geschichte so unfruchtbar gemacht hat.

Daß allerdings Xenophon im Hinblick auf das Daimonion eine förmliche Prophetengabe für Sokrates in Anspruch nimmt und ihn zu „einer Art von Wahrsager und Wundermann" stempelt,[2] daß er es ferner als Zeugnis für die außerordentliche „Frömmigkeit" des Mannes verwertet, wen kann das wundernehmen? Es entspricht das nur dem Ton, auf den seine ganze Charakteristik des sokratischen Denkens und Tuns gestimmt ist. Denn Sokrates ist nun eben einmal für ihn der „frömmste" der Menschen,[3] ja geradezu ein Lehrer der Frömmigkeit![4] Die Frömmigkeit ist es, die unter den Gesprächsstoffen des xenophontischen Sokrates, besonders in den Erörterungen über die menschlichen Tugenden die erste Stelle einnimmt, auch wieder ganz im Sinne Xenophons selbst, der ja auch gewohnt war, „bei aller Aufzählung die Frömmigkeit voranzustellen und speziell als erstes Tugendelement aufzuführen".[5]

[1] Krafft-Ebing, Psychiatrie S. 109. Er stellt Sokrates in die Reihe jener historischen Persönlichkeiten, welche an die Realität ihrer Halluzinationen glaubten. Und warum? Weil dies die „Erfahrung" gezeigt habe! Wahrlich eine seltsame Ansicht von dem Wesen der „Erfahrung"!

[2] Nach der treffenden Bemerkung von Gomperz, Griechische Denker II 70.

[3] I 1, 20. [4] IV 3, 18. [5] Joël I 105f.

Hier tritt es ganz besonders drastisch zutage, wie wenig die publizistische Tendenzschrift Xenophons auch nur in der Hauptsache als historischer Bericht[1] anerkannt werden darf. Die Art und Weise, wie hier Sokrates um jeden Preis mit dem Autor selbst identifiziert und zum Interpreten xenophontischer Anschauungen gemacht wird, bleibt hinter dem bescheidensten Maß wahrheitsgemäß darstellender Realistik zurück, das man von einem historischen Bericht verlangen muß. Die Geschichte wird einfach unter die Macht der Theologie gebeugt und in das Sokratesbild eine ganze Reihe von Zügen hineinkomponiert, die alle nach einer dogmatischen Schablone gezeichnet sind und das echte Bild kläglich entstellen und verfälschen.[2]

Wenn irgend etwas Hauptsache in der Sokratik ist, so ist es die Autonomie ihrer Ethik, die Lehre von der Selbständigkeit der Moral gegenüber der Religion! Für Sokrates wäre die Begründung der Sittlichkeit auf die Religion nur eine Scheinbegründung gewesen. Denn für ihn ist es umgekehrt das sittliche Bewußtsein, von dem die Religion ihre Normen zu empfangen hat, weshalb er ja auch am Volksglauben alles verwarf, was den sittlichen Forderungen widersprach. Unser eigenes Wertbewußtsein muß uns sagen, was gut ist, nur in ihm liegt seine verpflichtende Kraft, nur von

[1] Siehe über diese Ansicht E. Meyers oben S. 43f.

[2] Wenn Xenophon auch hier geglaubt hat, daß seine Ansichten mit denen stimmten, welche Sokrates ihm einst gelehrt (Bruns S. 375), so hat er sich in einer Selbsttäuschung befunden, die sein kritisches Urteilsvermögen im bedenklichsten Licht erscheinen läßt. Was hat ein solcher „Zeuge" überhaupt noch für einen Wert, von dem Bruns an anderer Stelle selbst zugeben muß, daß sein Werk „voll (!) ist von Gedanken, die Sokrates sicherlich nie ausgesprochen hat"! (S. 232.) — Und dabei lebte der Mann nach Bruns (S. 375) des naiven Glaubens, er könne das getreue Bild des unvergleichlichen Lehrers heraufbeschwören!

ihm stammt der sittliche Gehalt, den der Mensch in seinen Gottesbegriff legt. Eine Erkenntnis, die unmittelbar auf Kant hinweist, und deren eminente Bedeutung darin liegt, daß sie für alle Zukunft die priesterlichen und theologischen Versuche, Religion und Sittlichkeit der Kontrolle und Kritik des wissenschaftlichen Denkens zu entziehen, logisch und sachlich unmöglich macht. Auch ein Stück der Befreiung des Menschen durch das Griechentum! Und gerade das hat Xenophon völlig mißverstanden! Für seinen naiven supranaturalistischen Dogmatismus, der sich eine Sittlichkeit ohne mythisch-religiöse Begründung nicht denken kann, ist eine von transzendenten Voraussetzungen, von mythologischer Denk- und Gefühlsweise so völlig unabhängige Ethik wie die des Sokrates einfach unverständlich. Er verkehrt sie gerade in ihr Gegenteil und drückt so auch hier die Gestalt des großen Denkers auf das Niveau des Massenempfindens herab. Man denke nur an die Art und Weise, wie er die unbeugsame Standhaftigkeit, die Sokrates in dem Prozeß der unglücklichen Admirale der Arginusenschlacht als Vorsitzender des geschäftsführenden Ratsausschusses gegenüber einer tobenden Volksversammlung bewies, als einen Akt vulgärer Frömmigkeit hinstellt, als Ausfluß der Scheu vor der Allwissenheit und Allgegenwart der Götter![1]

Der platonische Sokrates weiß von dieser Motivierung nichts[2] und er ist auch sonst weit davon entfernt, dem religiösen

[1] I 1, 19. Dabei ist es auch wieder für Xenophon bezeichnend, daß er die Tat des Sokrates geradezu ins Heroische, Übermenschliche steigert. „Kein anderer Mensch" hätte so etwas gewagt! (IV 4, 2 *οὐδένα ἄνθρωπον.*)

[2] Siehe Apol. 32 b. Um hier ein Analogon zum xenophontischen Sokrates zu finden, müßte man schon zu einem Standpunkt herabsteigen, der ein wesentlich tieferes Niveau repräsentiert, als der des platonischen Sokrates. Man müßte zu Büchern greifen, wie etwa dem des Jesuiten Cathrein

Moment die überragende Bedeutung einzuräumen, die ihm der xenophontische zuschreibt. Die Erörterungen über die Tugend in den älteren Dialogen Platos unterscheiden sich ja gerade dadurch wesentlich von den Denkwürdigkeiten Xenophons, daß sie eben nicht, wie diese, das religiöse Verhalten allem anderen voranstellen, sondern ihr Augenmerk in erster Linie den bürgerlichen Tugenden der Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit zuwenden. An eine religiöse Motivierung der Moral wird so wenig gedacht, daß sogar umgekehrt der Versuch gemacht wird, das religiöse Verhalten aus der Moral abzuleiten.[1] Und wenn auch einmal die Frömmigkeit als solche zum Gegenstande einer besonderen Diskussion gemacht wird, — im Euthyphron und unter dem frischen Eindruck des Asebieprozesses, — so tritt uns gerade da eine ausgeprägt rationelle und kritische Denkweise entgegen, die in ihren Konsequenzen weit über die Volksreligion hinausführt.[2]

Aber auch sonst unterscheidet sich der xenophontische Sokrates in Bezug auf die religiöse Motivierung seines Denkens und Tuns ganz wesentlich von dem platonischen. Er denkt aus-

über Religion und Moral (1904³, 205), der seine echt xenophontische Auffassung der vorliegenden Frage auf das „Bekenntnis" des Paulus (1. Kor. 15, 32) und Augustin (Confess. 6, 16) stützt, daß „nur der Gedanke an das unsterbliche Leben im Jenseits mächtig genug war, sie zur Tugend anzuhalten"! Wie hoch würde der geschichtliche Sokrates über diesem Paulus und diesem Augustin stehen, wenn man solche gelegentliche Äußerungen für die Beurteilung der Gesamtpersönlichkeit verwerten dürfte.

[1] Gorgias 507a f. Vgl. 504d.

[2] Man sieht, was es mit der Behauptung Belochs auf sich hat, Sokrates habe eine Sittenlehre auf theologischer Grundlage angebahnt, die niemand befriedigen konnte, dem wissenschaftlichen Denken Bedürfnis war (Griech. Gesch. II 405). Ich dächte, zu den Leuten, denen wissenschaftliches Denken Bedürfnis war, gehört doch vor allem Sokrates selbst! (Siehe oben S. 64 f.) Da müßte er doch der erste gewesen sein, der das Unbefriedigende seiner Ethik durchschaut hätte!

geprägt theologisch, und zwar nicht bloß als Ethiker, sondern auch als Forscher! Man glaubt den Orakelpriester Diopeithes zu hören, wenn man bei Xenophon liest, wie Sokrates gegen das Studium der Astronomie polemisiert und eindringlich vor dem „Grübeln" über die „himmlischen" Erscheinungen warnt, und zwar nicht etwa bloß wegen der Unlösbarkeit solcher Fragen, sondern weil das Forschen nach Dingen, welche die Götter nun einmal nicht offenbaren wollen, kein gottgefälliges Werk sei![1]

Wie ganz anders Plato! Während Xenophon seine abergläubische Beschränktheit und seinen banausischen Widerwillen gegen die Vertreter der theoretischen Wissenschaften, gegen die Gottlosen und „Narren", wie er sie nennt,[2] ohne weiteres auf Sokrates überträgt, lehnt der platonische Sokrates in der Apologie eine solche Verunglimpfung ausdrücklich ab. Er erklärt sich bereit, sogar der Naturphilosophie, wie jeder Wissenschaft ihre Ehre zu geben, vorausgesetzt, daß sie eben Wissenschaft sei.[3] Nur weil er diesen wissenschaftlichen Charakter bezweifelt, weil er nur das als Wissen (*ἐπιστήμη*) gelten lassen will, was auf begrifflicher Erkenntnis, auf Erfahrung und Beobachtung beruht, nur deshalb lehnt er die damalige Naturphilosophie ab.

Er hat den Grundfehler der metaphysischen Fragestellung,

[1] IV 7, 6 *οὔτε χαρίζεσθαι θεοῖς ἂν ἡγεῖτο τὸν ζητοῦντα, ἃ ἐκεῖνοι σαφηνίσαι οὐκ ἐβουλήθησαν.*

[2] *μωραίνοντες* I 1, 11, das sind Stellen, bei denen man unwillkürlich an die allerdings recht boshafte Bemerkung von Wilamowitz denken muß, daß „auf vieles in Xenophon die Charakterisierung als Major a. D. am schärfsten zutrifft". A. a. O. S. 79.

[3] 19c *καὶ οὐχ ὡς ἀτιμάζων λέγω τὴν τοιαύτην ἐπιστήμην.* Wie Schanz in der Einleitung zur Apologie S. 49 behaupten kann, daß sowohl das Urteil Xenophons wie das Platos von dem Standpunkt, von dem aus es gefällt wird, berechtigt sei, ist mir unverständlich.

an dem die ganze kosmologische Spekulation krankte, klar erkannt und ihren Anspruch, die Welträtsel lösen zu können, als illusorisch zurückgewiesen. Er stellt der philosophischen Romantik die wissenschaftliche Erfahrungserkenntnis gegenüber, durchaus im Geiste der damaligen exakten Naturwissenschaft, die unter der Führung des Hippokrates einen ganz ähnlichen Kampf gegen die metaphysische Überschreitung der Erfahrungsgrenzen gekämpft hat und mit derselben Entschiedenheit realistisches Denken, Beobachtung und Empirie gefordert hat.[1]

Allerdings kommt bei Sokrates noch ein anderes Moment hinzu! Seine Emanzipation von der Metaphysik ist nicht bloß das Ergebnis seines Kritizismus, sondern hängt zugleich mit der besonderen, spezifisch anthropologischen Tendenz seiner Forschung zusammen. Es gilt von ihm, was man von unserer philosophischen „Moderne" gesagt hat:[2] Das Universum ist ihm Hekuba. Nicht das Weltendasein, sondern das Menschendasein ist ihm das Zentralproblem geworden.[3] Durch Sokrates hat der Mensch gelernt, sein eigenes Wesen zum Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses zu erheben.

Aber auch diese Denkweise entspricht ja — wie eben angedeutet — einer ausgeprägt modernen Geistesrichtung und kehrt daher ganz ähnlich bei dem klassischen Dichter der Aufklärung, bei Euripides wieder. Eine Denkweise, die übrigens — weil sie eben durchaus modern ist — nichts weniger als zu dem Schluß berechtigt, als ob sie Naturforschung überhaupt „verworfen" habe.[4] Eine solche Ungeheuerlichkeit lag Sokrates

[1] Siehe E. Meyer IV 202 u. 247.

[2] L. Stein, Der Sinn des Daseins, 1904, S. 312.

[3] Siehe Aristoteles, Metaphysik I 6 *Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν.*

[4] Diese Annahme E. Meyers (s. oben S. 18) wird schon durch das widerlegt, was Plato im Laches 198d den Sokrates in Bezug auf die

gewiß ebenso ferne, wie die kindlichen theologischen Bedenken, die ihm Xenophon in den Mund legt.[1]

Man sieht, für mittelalterliche Rückständigkeit ist auch hier kein Raum. Und zu allem Überfluß hat dies ja der Sokrates der Apologie, der in diesem Falle gewiß der echte ist, deutlich genug zum Ausdruck gebracht! Man denke nur an die unverhohlene Ironie, mit der er die religiöse Verdächtigung der Naturforscher behandelt![2]

Wie wenig Verständnis man für dieſen Sokrates bei einem Xenophon voraussetzen darf, dafür hat letzterer selbst einen wahrhaft drastischen Beweis geliefert. Sinn und Bedeutung der sokratischen Polemik gegen die kosmologische Spekulation des Anaxagoras u. a. ist ihm so völlig verschlossen, daß er es allen Ernstes zuwege bringt, seinem Sokrates eine naturphilosophische Dogmatik in den Mund zu legen, die für den geschichtlichen Sokrates ganz ebenso unannehmbar gewesen wäre, wie die des Anaxagoras! Der kühle Skeptiker, der nicht müde wird, immer und immer wieder zu betonen, daß das, was ihn sozusagen von aller Welt unterscheidet, eben die völlige Freiheit von jenem Wahne ist, der sich einbildet, auch da etwas zu wissen, wo man nichts wissen kann, — der nüchterne Forscher,

---

Naturbeobachtung in der wissenschaftlichen Medizin sagen läßt, die er ausdrücklich als „ἐπιστήμη" anerkennt, — in merkwürdiger Übereinstimmung mit Hippokr. I 78, 1 ed. Kühlewein. Siehe Noh!, Sokrates u. d. Ethik, 1904, S. 40. Die Verwerfung der kosmologisch-spekulativen Naturdeutung und das Urteil über Beobachtung und systematische Erforschung der Natur sind eben zwei ganz verschiedene Dinge.

[1] Wie vorsichtig man hier in seinen Schlußfolgerungen sein muß, zeigen die Mißverständnisse, denen Plato in Bezug auf seine wissenschaftliche Wertung der sinnlichen Beobachtung ausgesetzt war, obwohl in der Akademie Zoologie, Botanik, Astronomie Gegenstand von Forschung und Lehre waren. Siehe Natorp, Platos Ideenlehre, 1903, S. 203.

[2] 18c.

der die Vernunft von ihrem Ikarusflug in ungemessene Fernen überall auf den Boden der Wirklichkeit zurückruft, — er soll nach Xenophon genau denselben Flug unternommen und den Anspruch erhoben haben, ein Wissen darüber zu besitzen, aus welchen Gründen der Kosmos, die Tier- und Menschenwelt so eingerichtet sind, wie sie es sind. Er weiß, daß dies alles das Werk eines großen „Weisen", „Künstlers" und „Philanthropen" ist,[1] der im Größten wie im Kleinsten nur die Befriedigung der Bedürfnisse des Menschen im Auge hat! Und diesem Wissen enthüllen sich im Handumdrehen die tiefsten Geheimnisse des Kosmos, lösen sich die schwierigsten Probleme der Astronomie und Physik! Eine wissenschaftliche Naivität, bei der die Erinnerung an jenen Sokrates wie ausgelöscht erscheint, der mit unvergleichlicher Energie die Forderung gestellt hat, daß die philosophische Arbeit von neuem zu beginnen habe, und daß das A und O dieser neuen Arbeit die Klarheit über Natur und Grenzen der Erkenntnis sei!

Da ist z. B. die gute Sonne! Daß sie nach der Winterwende uns wieder näher rückt, geschieht nur deswegen, — das weiß der xenophontische Sokrates ganz genau! — weil die Pflanzen zum Reifen ihrer bedürfen. Hat sie uns diesen Dienst erwiesen, so hört sie auf, sich zu nähern und wendet sich wieder ab, treu „besorgt" (*φυλαττόμενον*!), uns ja nicht durch zu große Hitze zu schaden! Ist sie dann so weit weg, daß jede weitere Entfernung uns in Gefahr bringen würde, vor Kälte zu erstarren, so wendet sie sich abermals und kommt wieder näher, wobei sie ihre Bahn genau in die Gegend des Himmels verlegt, von wo ihre Strahlen am wohltätigsten auf uns wirken können.[2] Auch ist sie dabei sorgfältig auf das richtige Tempo

[1] I 4, 7, vgl. IV 3, 7.

[2] IV 3, 8 *ἔνθα ὢν μάλιστ' ἡμᾶς ὠφελοίη.*

bedacht, weil eben der Mensch eine allzu plötzlich eintretende Hitze und Kälte nicht ertragen könnte. Sie nähert sich schön allmählich, um sich dann ebenso wieder ganz allmählich zu entfernen, auf daß sich die Übergänge zu den höchsten und niedrigsten Temperaturen für uns unbemerkt vollziehen. Kurz, die „Notwendigkeit", die „ἀνάγκη", die den Sonnenlauf beherrscht, liegt von diesem kindlichen Standpunkt aus vollkommen klar zutage. Die Einrichtung der siderischen Sphäre ist einfach auf den Menschen hin orientiert: ganz im Geiste der Naturphilosophie, in der ja auch der Mensch „in die kosmogonische Betrachtung hineinspielt" und geradezu eine „zentrale Hochstellung" einnimmt.[1]

Kein Wunder, daß der erstaunte Zuhörer von dieser Weisheit den Eindruck erhält, daß die Götter eigentlich gar nichts anderes zu tun hätten, als die Menschen zu bedienen. Kann man in zarter Fürsorge weiter gehen, als diese Götter,[2] die der physischen Ausstattung ihrer Lieblinge dadurch die Krone aufsetzen, daß sie — um mit Aristophanes zu reden — „Kypris schönste Gunst" dem Menschen allezeit und bis ins hohe Greisenalter zuteil werden lassen, während sie den übrigen Geschöpfen den Genuß dieser süßesten Freuden nur vorübergehend vergönnen?[3]

In der Tat, wenn irgendwo, so kann man angesichts dieser Natur- und Weltauffassung sagen: „Es eignet aller Beschränktheit, die Köpfe ihrer Götter und Helden mit Stroh zu füllen. Um Schellenkappen windet sie den Heiligenschein".[4]

[1] Siehe Joël, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, 1903, S. 13.

[2] Diese „teleologische Pandora", wie Krohn, Sokrates und Xenophon S. 8 sich treffend ausdrückt. [3] I 4, 12.

[4] Krohn a. a. O. S. 50, der diese Bemerkung allerdings in anderem Zusammenhange macht und die Verantwortung für solche Trivialitäten

Und dabei hat Xenophon ganz vergessen, daß sein eigener Sokrates das Narrenkleid für alle die bereit hat, die über die „Natur des Alls" diskutieren und sich mit der Frage beschäftigen, „wie es sich mit dem Kosmos verhält, und welche Notwendigkeiten den Verlauf der Himmelserscheinungen bestimmen"![1]

Ich denke dabei unwillkürlich an eine Bemerkung, die E. Rohde über den modernen Streit um die „Welträtsel" gemacht hat: „Man empfindet erst das Große, das in dem Spruche des Sokrates vom Nichtwissen, vom Wissen des Nichtwissens liegt, wenn man sieht, wie schwer es ist, unseren naturwissenschaftelnden Welterklärern zum Bewußtsein zu bringen, daß wir, nach Reduzierung der kompliziertesten Erscheinungen auf die einfachsten „Kräfte" ... noch immer vom Wesen der Welt eigentlich nichts verstanden haben. Jene meinen damit dann das letzte Rätsel gelöst zu haben."[2]

Es verlohnt sich nicht, die „energische Verfechtung des teleologischen Beweises",[3] durch welche der xenophontische

auf spätere Interpolationen schiebt. Er meint, für den Stumpfsinn der heutigen Memorabilien könne man nicht einen Mann verantwortlich machen, der, wie Xenophon, die großen Grundsätze der Sokratik begriffen habe! (S. 83.) Nebenbei bemerkt, ein bezeichnendes Beispiel dafür, auf wie schwachen Füßen die Interpolationstheorie beruht. Man sollte doch nicht vergessen, daß der gewollt naive, nicht selten ins Kindische fallende Stil, den solche Stellen zeigen, gerade echt xenophontisch ist, wie Wilamowitz mit Recht betont hat. A. a. O. S. 80.

[1] I 1, 11.

[2] Bei Crusius, Erwin Rohde, 1902, S. 229.

[3] E. Meyer sagt von dem geschichtlichen Sokrates (IV 41): „Den teleologischen Beweis des Daseins der Götter aus der zweckmäßigen Einrichtung aller Geschöpfe hat er energisch verfochten." Soll damit die im Text besprochene Erörterung Xenophons als echt sokratisch anerkannt werden? Man braucht ja die xenophontische Teleologie nicht gerade notwendig in Kynismus und Stoizismus förmlich aufzulösen, aber soviel hat doch die

Sokrates dasselbe Rätsel ebenso spielend gelöst hat, bis in das anatomische und physiologische Detail zu verfolgen, das uns Xenophon zum besten gibt. Denn was ist diese „Energie" anders als das blöde Zugreifen eines Kindes, das nach den Sternen langt?[1] Und diese Verquickung einer primitiven mythologischen Denkweise mit abgeschmacktem Rationalismus sollte sokratisch sein? Etwa weil Xenophon behauptet, bei dem betreffenden Gespräch zugegen gewesen zu sein?[2] Genau dasselbe behauptet er ja auch in der Ökonomik. Und wie hat er gerade hier Sokrates ins Xenophontische übersetzt!

Es ist ja möglich, daß Sokrates gelegentlich über gewisse Zweckmäßigkeiten in der äußeren Natur und in der leiblichen Organisation des Menschen Bemerkungen gemacht hat, an die die Teleologie der sokratischen Schule anknüpfen konnte, aber angesichts der Teleologie, die ihm Xenophon unterschiebt, hätte er gewiß allen Anlaß zu der berühmten Verwahrung gehabt: „Beim Herakles, wie vieles hat doch der Bursche mir angedichtet!"[3] Dazu welche Widersprüche! Der große Herzenskündiger und Lebensdeuter, der mit einer bis dahin unerhörten kritischen Energie über menschliches Sein und Denken Klarheit zu schaffen suchte, er soll von aller kritischen Vernunft

---

eindringende Forschung Joëls wie schon die von Krohn und Dümmler gezeigt, daß die sokratische Herkunft dieser Teleologie äußerst problematisch ist. Vgl. auch Lincke, Xenophon und die Stoa, Jahrb. f. d. kl. Altert. 1906 S. 673ff.

[1] Döring, Gesch. d. griech. Philosophie I 392 nennt freilich die xenophontische Teleologie „geistvoll und scharfsinnig durchgeführt"! Da hat doch schon Krohn a. a. O. S. 56 f. richtiger geurteilt!

[2] IV 3, 2. Was es mit der Authentizität seiner sokratischen Gespräche für eine Bewandtnis hat, das zeigt u. a. recht deutlich das wörtlich mitgeteilte Privatgespräch zwischen Sokrates und seinem Sohn II 2. Vgl. dazu E. Richter, Xenophonstudien (N. Jahrb. für klass. Phil. 19 Suppl.Bd. S. 128).

[3] Siehe oben S. 57 Anm. 1.

so völlig verlassen, von alle dem, was die Weisen und Dichter seines Volkes über die Tragik des Menschenloses aus tiefstem Mitempfinden heraus gesagt haben, so ganz und gar unberührt geblieben sein, daß er sich widerstandslos dem kritiklosen Optimismus einer naiven Teleologie gefangen gab, die über die furchtbaren Dissonanzen und die zahllosen Vernunftwidrigkeiten des Daseins mit gedankenloser Oberflächlichkeit hinwegsah?[1] Und dabei soll sich derselbe Denker, der die Meinungen der „meisten Menschen" über die Mythologie des „Hades" mit kühler Ironie behandelte, der in einem beständigen Kampf mit den *δόξαι* der vielen lag,[2] auf die *δόξα* derselben Menschen, auf den consensus gentium berufen haben, um die Existenz der Olympier zu beweisen, wie dies der xenophontische Sokrates ohne jedes kritische Bedenken tut![3] Er hat keine Ahnung, daß der erste beste dieses Scheinwissen mit dem Satz des Parmenides über den Haufen werfen könnte, daß „den Wahngedanken der Sterblichen verläßliche Wahrheit nicht innewohnt"![4] Um aber vollends jeden Zweifel an der Ungeschichtlichkeit dieses Sokrates zu zerstören, holt Xenophon auch noch alles mögliche andere Rüstzeug aus seiner theologischen Waffenkammer hervor. Nicht nur, daß er Sokrates den Beweis für das Dasein der Götter zugleich auf die Mantik

[1] Auch hier denke ich an ein Wort E. Rohdes: „Niemals haben ernstere Naturen dieses einzigen Volkes sich zu der Flachheit modern-optimistischer „Selbstverständlichkeit" der Welt und der Menschengeschicke . . . herabgelassen." Siehe Crusius a. a. O. S. 55.

[2] Joël II 965 nennt ihn sehr treffend den „Zerstörer der *δόξα*". Vgl. auch, was schon der Kaiser Julian von Sokrates sagt: *τῆς τῶν πολλῶν δόξης ἐπέταξεν ὑπερορᾶν καὶ παραχαράττειν οὐ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ τὸ νόμισμα* (d. h. *τὰ νομιζόμενα*) Or. VII, p. 211.

[3] I 4, 16.

[4] Diels a. a. O. S. 119, Fr. 1. *ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.*

und das Wunder (*τὰ τέρατα*!) gründen läßt,[1] er geht sogar soweit, diesen Beweis in den Dienst derselben Kultusfrömmigkeit zu stellen,[2] die der platonische Sokrates als ein „Handelsgeschäft zwischen Göttern und Menschen" soweit von sich gewiesen hat. Und wie unsokratisch ist endlich die weitere Behauptung, daß Sokrates diesen physikalisch-theologischen Beweis zur Grundlage seiner ethischen Unterweisung gemacht und seinen Zuhörern durch die Scheu vor der Allwissenheit und Allgegenwart der Götter die wahre Sittlichkeit eingepflanzt habe. Er, der von einer derartigen, rein autoritären Moral himmelweit entfernt war und die — von E. Meyer so schön formulierte — Lehre verkündet hat, daß „der Mensch nur in sich selbst, in seiner eigenen Brust die Normen finden kann, die sein Leben und Handeln bestimmen sollen"!

4.

Wenn man so die überkommenen „literarischen Porträts" des Sokrates auf ihren Wahrheitsgehalt hin schärfer ins Auge faßt, so kann man sich nur immer wieder von neuem wundern, wie Bruns die Behauptung aufstellen konnte, daß „das gesamte Wirken des Sokrates von einer tiefen religiösen Begeisterung getragen war".[3] Das trifft nicht einmal auf den Sokrates der platonischen Apologie zu, die ja trotz der hieratischen Stilisierung ihres Helden die Übernahme seiner göttlichen Mission nicht auf religiöse Begeisterung zurückführt. Oder sollen wir diese Begeisterung bei dem xenophontischen Sokrates suchen, dessen flach moralisierende Kultusfrömmigkeit von religiöser

[1] Mit „einer tiefen Verbeugung vor den Mantikpriestern", wie Lincke, Sokrates und Xenophon (Jahrb. f. kl. Phil. 1896 S. 451), treffend bemerkt hat.
[2] I 4, 18 u. IV 3, 17. [3] A. a. O. S. 222.

Tiefe soweit entfernt ist, daß selbst Bruns nicht umhin kann, sein Verhältnis zu den Göttern als ein „hausbackenes" zu bezeichnen?

Kein Wunder, daß der „religiöse" Sokrates seinen modernen Vertretern immer wieder sozusagen unter den Händen entschlüpft. Bruns verheißt uns als das Ergebnis seiner Analyse nichts Geringeres als die Enthüllung dessen, was er das „Innerste der sokratischen Frömmigkeit" nennt. Ein kühnes Unterfangen! Solch ein Eindringenwollen in den innersten Kern der Persönlichkeit, von dem doch allezeit das Wort gegolten hat: individuum est ineffabile! Zumal bei einem Mann, der der Nachwelt jeden authentischen persönlichen Aufschluß über sein Denken und Empfinden vorenthalten hat! Und was ist jenes innerste Wesen sokratischer Frömmigkeit nach Bruns? „Daß sie stets auf wissenschaftlichen Voraussetzungen fußt, daß sie in einer jeden Mystizismus ausschließenden gewissenhaften Nüchternheit wurzelt." Eine merkwürdige psychische Abnormität! Tiefe, den ganzen Menschen beherrschende religiöse Begeisterung, die ihre Impulse lediglich aus der nüchternsten Wissenschaftlichkeit schöpft! Kann es dergleichen überhaupt geben?

Ob man nun freilich dadurch der Wahrheit näher kommt, daß man bei der religiösen Beurteilung des Sokrates seinen Intellektualismus womöglich ganz aus dem Spiele läßt und aus dem großen Rationalisten einen Typus religiöser Glaubensinnigkeit macht, der — wie E. Meyer meint — geradezu ein Seitenstück zu dem Dichter des Hiob sein soll?

Das Bild der religiösen Persönlichkeit mag bei dieser Auffassung ein einheitlicheres und geschlosseneres werden; eine Bürgschaft für seine geschichtliche Realität wird dadurch in keiner Weise gewonnen. Denn eine quellenmäßige Begründung

ist ja unmöglich; und was den Vergleich mit Hiob, mit orientalischen Propheten und Religionsstiftern[1] betrifft, so ist er viel eher dazu angetan, vor das echte Bild ein Phantom zu schieben, als den Schleier zu lüften, der uns nun einmal das innerste Empfinden des „dämonischen" Mannes verhüllt. Selbst dann, wenn die eine der verglichenen Größen nicht so unvergleichlich eigenartig wäre, würde der Vergleich die größten Bedenken gegen sich haben. Denn die Art von Religiosität, die wir bei einem so scharf ausgeprägten Vertreter der attischen Hochkultur und ihrer Aufklärung möglicherweise voraussetzen könnten, würde sich innerlich ganz bedeutend von dem religiösen Empfinden der semitischen Halbkultur unterscheiden, der der Dichter des Hiob und die Propheten angehörten. Hier orientalisches Volkstum, dem die grundlegende Kulturidee der freien Individualität völlig versagt geblieben, dort das Hellenentum, das den Menschen recht eigentlich zum Bewußtsein der Selbständigkeit und Autonomie der Persönlichkeit erhoben hat. Ein ungeheuerer Fortschritt, der eben auch das religiöse Empfindungsleben entscheidend beeinflußte.

Wenn man ferner bedenkt, wie im seelischen Leben des Menschen zwischen den Gebieten des Unwillkürlichen und Willkürlichen, zwischen Gemüt und Intellekt ein gewisses Verhältnis der Kompensation besteht, vermöge dessen ein Gewinn auf der einen sehr leicht einen Ausfall auf der andern Seite bedeutet, so hat man wohl Grund genug, die Frage aufzuwerfen, ob nicht bei einem so gewaltigen Überwiegen der rein verstandesmäßigen Reflexion, bei einer so systematischen Rationalisierung des Denkens und Empfindens, wie sie den sokratischen Intellektualismus kennzeichnet, die religiöse Zeugungskraft der Seele eine erhebliche Abschwächung erfahren mußte. In der

[1] Über diese Ansicht E. Meyers s. oben S. 9.

Tat, wo ist bei dem historischen Sokrates auch nur entfernt jene Intensität des religiösen Empfindens, jene ungeheuere seelische Spannung des religiös erregten Menschen nachweisbar, vermöge deren dem Dichter des Hiob alle Anschauung der Welt und des Menschenlebens ganz von selbst zu einer Theodizee wird, allüberall die religiöse Beziehung und Betrachtung dominierend hervortritt? Der Dichter des Hiob fragt sich: „Woher kommt denn die Weisheit und wo ist die Stätte des Verstandes?" Und er beruhigt sich bei der Erwägung: „Gott weiß den Weg dazu und kennet ihre Stätte. Siehe die Furcht des Herrn, das ist Weisheit, und Meiden das Böse, das ist Verstand."[1] Es ist die eigentümlich passive Stimmung der Psyche der Halbkulturvölker, die hier in typischer Weise zum Ausdruck kommt und die das Gefühl der Ohnmacht und Kleinheit des Menschen zuletzt bis zu dem Bekenntnis überspannt, daß der Mensch nichts sei, als eine Made, ein Wurm.[2]

Wie ganz anders Sokrates! Für die Angst des frommen orientalischen Scheikhs, der keinen Tag, an dem sich seine genußfrohen Kinder ihres Lebens freuen, vorübergehen läßt, ohne daß er „Brandopfer" nach ihrer Aller Zahl" darbringt, für diese Art Frömmigkeit hätte er ohne Zweifel nur dieselbe Ironie übrig gehabt, mit der er im Euthyphron von der „Dienstleistung bei den Göttern" redet. Ebenso gewiß hätte er, dem Weisheit einfach Wissen war, und zwar ein „freies, völlig unpriesterliches" Wissen,[3] — jene rein religiöse Auf-

[1] C. XXVIII 20, 23, 28. Dem Menschen — sagt Wellhausen (Israelitische u. jüdische Gesch. S. 180) — ist es Weisheit, dies einzusehen und an Stelle der ihm unerreichbaren Erkenntnis die Frömmigkeit zu setzen.

[2] XXV 4 ff.

[3] Nach dem schönen Wort Jakob Burckhardts über die griechische Philosophie überhaupt, Griech. Kulturgeschichte III S. 372. Vgl. was er

fassung des Begriffes der „Weisheit" als eine metaphysische Heteronomie abgelehnt. Für ihn, der mit der ganzen Energie des kritischen Intellektes der Vollkultur die Autonomie von Vernunft und Sittlichkeit proklamiert, für ihn wäre jene Auffassung und die in ihr wurzelnde menschliche Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung schwerlich etwas anderes gewesen, als ein Symptom des *πάθος*, das „Dichter und Propheten erleiden". Das ist europäischer Geist im Unterschied von asiatischem.[1]

Die Empfindung für den Wert der geistigen Güter der Vollkultur, der Drang nach Herausarbeitung eines Maximums an Intelligenz war, wie in der Aufklärung überhaupt, so ganz besonders in dem „echten Attiker" Sokrates viel zu mächtig, als daß er in jene Stimmung der Halbkultur hätte verfallen können, der eine solche Schätzung geistiger Werte fremd ist. Daher hat er auch, wenn überhaupt, so doch ganz gewiß nicht auf die Dauer einem Pessimismus verfallen können, für den der Mensch im Grunde nichts ist, als ein armseliger Wurm im Staube. Legt ihm doch Xenophon geradezu die Erklärung in den Mund, daß der Mensch über dem Tiere stehe, wie ein Gott![2] Und auf Sokrates trifft es jedenfalls zu, was man eben im Hinblick auf ihn gesagt hat, daß „die Autokratie in Tat und Gedanken der Stempel der mächtigen Geister ist".[3] Kann man den Dichter des Hiob zu den in diesem Sinne mächtigen Geistern zählen?

---

ebenda von dem griechischen Menschen sagt, der „neben Religion und Mythus noch eine andere geistige Welt verlangt".

[1] Wenn wir von Ausnahmen, wie z. B. der chinesischen Aufklärung und dem modernen Japan, absehen. Vgl. Misch, „Von den Gestaltungen der Persönlichkeit" in: „Weltanschauung, Philosophie und Religion", 1911, S. 93ff.

[2] I 4, 14.

[3] Krohn a. a. O. S. 37. „In Sokrates" — sagt Joël II (2) 960

Wie ferne Sokrates dem religiösen Vorstellungskreise des Buches Hiob steht, wie er grundsätzlich anders empfand, das beweist die Frage, welche ihm Plato im Euthyphron in den Mund legt: „Wird das Heilige, weil es heilig ist, von den Göttern geliebt, oder ist es heilig, weil es von ihnen geliebt wird?“ [1] Diese Frage hätte der Dichter des Hiob, dem die Sittlichkeit einfach an die gegebene Religionsform gebunden erscheint, ganz gewiß nicht mit Sokrates im ersteren Sinne entschieden! Ihm bestimmt der Machtspruch einer überweltlichen Autorität die Moral, während Sokrates, der große Vorläufer der modernen wissenschaftlichen Ethik, die ethischen Fragen völlig unabhängig von Glaubensvorstellungen behandelt und die Quellen des sittlichen Tuns wie die der Erkenntnis im Menschen und auf dem Wege der Selbstorientierung sucht.[2] Welche Kontraste! Dort das gewaltige, religiöse Pathos des Dichterpropheten, der als maßgebenden Lebenszweck nur die religiöse Vervollkommnung des Menschen, als die idealste Triebfeder des Handelns nur das Verhältnis zur Gottheit anerkennt, der überhaupt alle irdischen Bestrebungen nur vom Standpunkt seines theokratischen Pragmatismus aus zu beurteilen vermag, und hier der nüchterne kritische Forscher, der ganz und gar in der begrifflichen Bearbeitung der Erscheinungen aufgeht und in der Befriedigung dieses rein wissenschaftlichen Erkenntnisdranges das „höchste Gut“ sieht, der sich in seinem wissenschaftlichen Denken nur

mit Recht — „hat der hellenische Individualismus den Gegenpol des orientalischen Massentums erreicht.“

[1] 10a.

[2] Er setzt, um einen treffenden Ausdruck L. Steins („Autorität“, Schmollers Jahrb. 1902 S. 905) zu gebrauchen, an Stelle der „Gründe der Macht“ die „Macht der Gründe“, den durch vernünftige Einsicht bestimmten und geleiteten guten Willen.

durch die Vernunft beraten und nicht durch Autoritäten, durch die Forderungen irgend einer Macht binden läßt. Ein wahrhaft vorbildlicher Vertreter des Prinzips wissenschaftlicher Voraussetzungslosigkeit! Ist bei diesem Sokrates auch nur im entferntesten ein Zustand sensorischer Erregbarkeit und der Hingabe an Suggestionen denkbar, wie es der ist, in dem den Propheten „der Geist Jahves überfällt", „seine Hand über ihn kommt und ihn überwältigt", ein Zustand, wo dem Propheten sein innerer Kampf als ein Kampf zwischen ihm und Jahve erscheint?[1] Welch ungeheuere Kluft trennt die Gestalt des Sokrates selbst in der Prophetenmaske der platonischen Apologie von jenen Asiaten!

Schon die Antike hat diesen Gegensatz sehr treffend symbolisiert in der auf Aristoxenos zurückgehenden Erzählung von dem Inder, der in Athen die Bekanntschaft des Sokrates macht und ihn fragt, worin denn eigentlich sein Philosophieren bestehe. Sokrates antwortet: „In der Erforschung des Menschenlebens". Ein Bescheid, der aber nur den Spott des Orientalen herausfordert, da ja niemand imstande sei, die menschlichen Dinge zu erkennen, der von den göttlichen nichts wisse![2] Auch die Gestalt des Magiers aus Syrien, der Sokrates seine Mißbilligung ausspricht und ihm ein gewaltsames Ende prophezeit,[3] ist eben aus der Erwägung heraus entstanden, daß zwischen orientalischem und sokratischem Denken eine unüberbrückbare Kluft bestand.

Warum sollten da wir zwischen so völlig inkommensurabeln Größen Ähnlichkeiten suchen, die notwendig falsche Vorstellungen erwecken müssen. Hat doch E. Meyer selbst jenen fundamentalen Unterschied in einer Weise betonen müssen,

[1] Ezech. 3, 14; 11, 5. Am. 7, 1 ff.
[2] Euseb. Praep. ev. XL 3. [3] Diog. Laert. II 45.

die das, was ihn an der Persönlichkeit des Sokrates an orientalische Propheten und Religionsstifter erinnert, im höchsten Grade fragwürdig macht. Mit Recht sieht er die „volle Größe" des Sokrates eben darin, daß er „mehr war, als das", daß er „nie seine Aussprüche als inspiriert hingestellt hat, daß er nicht Glauben verlangte, sondern nur Prüfung, daß er den Menschen keine festen Lehrsätze auferlegte, sondern sie aufforderte und anleitete, durch eigene Tätigkeit jeder für sich selbst die Wahrheit zu suchen".[1] Und so ist es für E. Meyer vor allem die Persönlichkeit des Sokrates, an der es uns so recht klar wird, daß „die Entwicklung des griechischen Geistes nicht in eine neue Religion ausmünden konnte, sondern nur in die Schöpfung der Wissenschaft".

Ganz vortrefflich! Sollte aber nicht gerade darin eine Mahnung liegen, daß wir bei der Beurteilung dieses typischen Mannes der Wissenschaft nicht immer wieder Maßstäbe anlegen, die wohl dem zum „Heiligen der Antike" gewordenen Sokrates, aber nicht der geschichtlichen Persönlichkeit entsprechen?

[1] IV S. 461.

II.

Tiberius Gracchus als Sozialreformer.

1.

Das Zeitalter der großen Revolution, das mit der gracchischen Bewegung beginnt und mit dem Siege des Cäsarismus endet, stellt eine Krise von wahrhaft welthistorischer Tragweite dar und hat zugleich in der Volks- und Landesgeschichte Italiens Spuren hinterlassen, die noch heute in der wirtschaftlichen und sozialen Physiognomie Italiens zutage treten. Man hat es daher allezeit als eine der schwersten Einbußen an historischer Erkenntnis empfunden, daß gerade für die Anfänge dieser hochbedeutsamen Epoche die Originalquellen verloren und nur noch abgeleitete, vielfach entstellte Berichte aus später Zeit erhalten sind.

Immerhin konnte man bis vor einiger Zeit einen gewissen Ersatz darin finden, daß man auf Grund einer eindringenden kritischen Analyse dieser kargen Überreste zu dem Ergebnis kam, unsere Quellen müßten in letzter Instanz auf ausgezeichnete Vorlagen zurückgehen, auf Berichte, die — aus den Ereignissen heraus geschrieben — nicht nur unmittelbar in den Kampf und in die Auffassung der Parteien hineinführten, sondern auch von den wichtigsten Vorgängen eine wirklich zuverlässige Kunde gaben. E. Meyer, der diesen Standpunkt am entschiedensten vertreten hat, stellt jene Verfasser der Primär-

quellen in Bezug auf politisches und historisches Verständnis hoch über die späteren Rhetoren, wie z. B. Livius. Er traut ihnen sogar zu, daß sie authentisches Material, wie die vielfach publizierten Reden, Briefe, Pamphlete, Gesetze, Senatsbeschlüsse „etwa in derselben Weise" benützt haben, wie ein moderner Historiker die Parlamentsverhandlungen. Ja er glaubt gezeigt zu haben, daß manche jener Historiker der Gracchenzeit den Vergleich mit den hervorragendsten Werken der historischen Literatur aller Zeiten nicht zu scheuen hatten.[1]

Wenn dem so ist, dann können wir bei der geschichtlichen Rekonstruktion der Gracchenzeit ohne weiteres von der „tröstlichen Erkenntnis" ausgehen, daß wir „in den Grundzügen, in den Angaben über die maßgebenden Tatsachen auf festem historischen Boden stehen".[2] Und die moderne Geschichtschreibung seit Niebuhr hat in der Tat auf dieser Voraussetzung ihre Darstellungen aufgebaut. Nun ist aber in letzter Zeit die kritische Behandlung des Problems in eine neue Phase eingetreten, durch welche auch diese anscheinend noch feste historische Grundlage ins Wanken zu geraten droht. Von hervorragender philologischer Seite, von E. Schwartz ist gegen E. Meyer eingewendet worden, daß die Annalisten der Gracchenzeit zwar das republikanische Staatsrecht besser kannten und die politischen Gegensätze schärfer faßten, als die späteren, daß sie aber als historische Berichterstatter schon deshalb weit niedriger eingeschätzt werden müßten, weil sie bereits durchaus unter dem Einfluß der hellenistischen Rhetorik standen, die eben damals „ihren siegreichen Einzug in Rom hielt". Und diese rhetorische, mit allen Mitteln auf den Effekt hinarbeitende

[1] E. Meyer, Untersuchungen zur Geschichte der Gracchen, 1894. In verbesserter Auflage wiederabgedruckt in den Kleinen Schriften, 1910, S. 439.

[2] E. Meyer a. a. O.

Historiographie habe dann gerade in jenem aus dem Anfange der Kaiserzeit stammenden Werke ihren Höhepunkt erreicht, das in dem relativ besten erhaltenen Bericht, bei Appian zugrunde gelegt sei. Dieser von Appian exzerpierte unbekannte Autor, ein „sehr geschickt erzählender, staaatsrechtlich raisonnierender und fälschender, gewissenloser Ausläufer der republikanischen Annalistik" habe sich durch seine souveräne Beherrschung der Erzählungstechnik und durch das vergiftende Beispiel der rhetorisch verkommenen Annalistik des letzten Jahrhunderts der Republik verführen lassen, aus der Geschichte der Gracchen geradezu einen Roman zu machen.[1]

Die unvermeidliche Konsequenz dieser Ansicht wäre die, daß die Darstellung Appians, die in vieler Hinsicht hoch über den plutarchischen Biographien steht, trotzdem in wichtigen Fragen historisch ebenso „unbrauchbar" sein würde, wie diese Biographien, die Schwartz geradezu als „detaillierten Sensationsroman" bezeichnet.[2] Ja bei dieser Auffassung würde in einer Haupt- und Grundfrage der appianische Bericht noch unter dem plutarchischen stehen! Plutarch hat nämlich dank seiner Vorliebe für persönliche Dokumente seiner Helden hochbedeutsame Bruchstücke aus den Reden der Gracchen mitgeteilt, die uns wertvolle Einblicke in die geistige Eigenart und die Bestrebungen der Brüder eröffnen, in gewissem Sinne historische Aktienstücke, die, mögen sie direkt aus der vorhandenen Redenliteratur oder aus einem Geschichtswerk entnommen sein,[3]

[1] Gött. Gel. Anz. 1896 S. 806. Vgl. auch den Appian-Artikel bei Pauly-Wissowa.

[2] Gött. Gel. Anz. 1896 S. 811.

[3] Ich halte übrigens angesichts der ganzen Entwicklung der antiken Biographie das letztere für wahrscheinlicher, wenn ich auch nicht der Ansicht Kornemanns bin, daß Schwartz die Nichtbenützung der Reden selbst nachgewiesen habe. (Zur Geschichte der Gracchenzeit. Beiträge zur alten

ihrem wesentlichen Inhalt nach zweifellos echt sind. Dagegen soll das, was Appian aus den Reden des Tiberius Gracchus mitteilt, eine Erfindung jenes unbekannten Schriftstellers der Kaiserzeit sein, von dem ja auch sonst das „romanhaft fälschende Detail" bei Appian ganz besonders herrühren soll. Was hier von den Plänen des Tiberius Gracchus gesagt wird, soll dieser Gewährsmann Appians einfach „ersonnen"[1] und dabei dem Tribunen ohne weiteres Gedanken untergeschoben haben, die in Wirklichkeit erst seiner eigenen Zeit und dem Neugründer des Reiches, dem Kaiser Augustus angehören.[2]

Daß diese neueste Auffassung für das Gracchenproblem von einschneidender Bedeutung ist, ist ohne weiteres klar. Denn wenn sich das „vortreffliche Programm", das *ἄριστον βούλευμα*, das Appian dem Tiberius Gracchus zuschreibt,[3] als eine späte Erfindung herausstellt, dann ist der herrschenden, besonders von Mommsen vertretenen Auffassung des Tiberius Gracchus der Boden entzogen. Denn der „durchaus wohlmeinende konservativ-patriotische" Reformer Mommsens, dem — wie E. Meyer hinzufügt — nichts ferner lag, als begehrliche Massen auf Kosten des Staates auszustatten und zu füttern,[4] er ist im Grunde kein anderer, als der Gracchus Appians.

Für Appian vertritt Tiber als Vorkämpfer der Agrarreform lediglich die Sache der Vernunft und der Gerechtigkeit.[5] Die

Geschichte, 1903 (1), S. 40.) Schwartz läßt ja a. a. O. S. 807 die Frage ausdrücklich unentschieden!

[1] Schwartz a. a. O. S. 806.

[2] Ebenda S. 803.

[3] B. c. ed. Viereck I § 71. Plutarch c. 9 nennt es eine *καλὴ ὑπόθεσις καὶ δικαία*. Vgl. Agis 2 *καλλίστη πολιτείας ὑπόθεσις*.

[4] In dem Artikel: „Gracchische Bewegung" im Handwörterbuch der Staatswissenschaften.

[5] I 47: *τοιαῦτα πολλὰ ὁ Γράκχος εἰπὼν τούς τε πένητας καὶ ὅσοι ἄλλοι λογισμῷ μᾶλλον ἢ πόθῳ κτήσεως ἐχρῶντο, ἐρεθίσας ἐκέλευε τῷ γραμματεῖ*

von ihm geplante Domänenaufteilung und die Erneuerung der durch Latifundien- und Sklavenwirtschaft ruinierten wehrfähigen Bauernschaft Italiens soll nicht der Bereicherung einer Klasse dienen, sondern dem Interesse des Staates, das gerade damals die Vermehrung der wirtschaftlich selbständigen, staatstreuen und wehrhaften Bevölkerung gebieterisch forderte.[1] Erst dann, als an dem unbeugsamen Klassenegoismus der herrschenden Aristokraten und ihrer Helfer die Sache der Reform hoffnungslos zu scheitern drohte und die ὕβρις der Plutokraten den letzten Versuch einer friedlichen Verständigung durch schnöde Beschimpfung des Tribunen vereitelte, erst dann beginnt die Bewegung einen gewaltsamen Charakter anzunehmen.

In scharfem Gegensatz nun zu dieser Auffassung steht diejenige, für welche Schwartz durch die kritische Zerstörung der herrschenden Ansicht über den Quellenwert Appians den Weg gebahnt zu haben glaubt. Tiberius Gracchus ist ihm nämlich schon von Haus aus und grundsätzlich ein „Revolutionär", und zwar nicht bloß ein politischer, sondern ein „sozialer" Revolutionär;[2] und aus dieser sozialrevolutionären Grundtendenz seiner Politik zieht er weiterhin den Schluß, daß es völlig unhistorisch sei, wenn Appian behauptet, der Tribun habe die Verstärkung der Wehrkraft Italiens

---

τὸν νόμον ἀναγνῶναι. Vgl. ebenda 44 die Betonung des δίκαιον in der Rede des Gracchus.

[1] Ebenda 43: Γράκχῳ δ' ὁ μὲν νοῦς τοῦ βουλεύματος ἦν οὐκ ἐς εὐπορίαν, ἀλλ' ἐς εὐανδρίαν.

[2] Schwartz sagt zwar nicht ausdrücklich, wann nach seiner Ansicht Gracchus zum Sozialrevolutionär geworden ist, da er aber schon die Motive und Ziele des Ackergesetzes aus dieser sozialrevolutionären Tendenz heraus beurteilt, so setzt er dieselbe bei Gracchus von Anfang an, d. h. schon bei der Konzeption des Gesetzes voraus.

im Auge gehabt. Denn es schlage jeder historischen Analogie ins Gesicht, daß ein Sozialrevolutionär das militärische Interesse zum eingestandenen Endzweck seiner Politik macht. Ebensowenig sei daran zu denken, daß Gracchus bei der Aufteilung des ager publicus die Gloire der künftigen Weltherrschaft als das Ziel des Ganzen vorgestellt habe, wie er es bei Appian tue.[1]

Bedeutet dies neueste Urteil über die Motive und Ziele der gracchischen Agrarpolitik einen wirklichen Fortschritt unserer Erkenntnis? Ich glaube nicht, obwohl kein Geringerer als Wilamowitz dem Grundgedanken der neuen Auffassung, der Hypothese von der Beeinflussung der Tradition durch Ideen und Stimmungen der augusteischen Zeit zuzustimmen geneigt ist.[2] Ich bin vielmehr überzeugt, daß eine unbefangene kritische Interpretation und Analyse des appianischen Textes und eine umfassende historisch-politische Würdigung der Tatsachen uns nur in der Überzeugung bestärken kann, daß die Vorstellung von dem „historischen Roman" eine ganz verfehlte ist und daß gerade in Bezug auf die von Schwartz zur Diskussion gestellten Grundfragen der Politik die Überlieferung — bei allen Schwächen — weit mehr historischen Gehalt besitzt, als er es auf Grund seiner einseitigen „literarisch-historiographischen" Betrachtungsweise zugestehen will.[3]

[1] A. a. O. S. 802.

[2] Griechisches Lesebuch II S. 74.

[3] Ich möchte bei dieser Gelegenheit nicht unterlassen, eine Ansicht zurückzuweisen, die Schwartz in seinem Nekrolog auf Mommsen (Göttinger Nachr. 1904 S. 81) ausgesprochen hat, daß nämlich „die alte Geschichte nichts anderes ist und sein kann als die Interpretation der auf uns gekommenen Reste des Altertums". Eine Ansicht, an der nach Schwartz „Mommsen von Anfang bis zu Ende scharf festgehalten" haben soll, „wenn sich auch Dilettanten immer wieder dagegen aufbäumen". Wie weit Mommsen von einer solchen Begriffsverwirrung entfernt war, zeigt die

Ergibt sich doch schon vom Standpunkt dieser Methode ein Bedenken gegen die neue Auffassung, das für sie merkwürdigerweise nicht vorhanden ist. Man sollte sich doch bei der Beurteilung der Frage, was für Gracchus das mehr oder minder entscheidende Motiv war, stets vor Augen halten, daß schon das Geschichtswerk, welches Appian zugrunde legte, gegenüber dem ursprünglichen Bericht nur einen Auszug darstellte, daß daher Appians eigene Darstellung nur das Exzerpt aus einem Exzerpt ist, bei dessen Abfassung er zudem mit „hastender Eile" verfahren ist.[1] Wie oft mag bei diesem Zusammenziehen der Sinn der Vorlage verflüchtigt und verdunkelt, das Verhältnis zwischen Wichtigem und minder Wichtigem verschoben worden sein! Man sehe sich nur einmal die programmatischen Reden des Gracchus darauf hin an, was von ihnen bei diesem wiederholten Exzerpieren und „eilenden Kürzen"[2] übrig geblieben ist! Ihr reicher Inhalt ist auf das Äußerste zusammengestrichen, und auch dieser kärgliche Rest wird nicht mit den Worten des Redners selbst, sondern nur indirekt in Form eines ganz knappen Referates mitgeteilt, so daß bei Appian auf diese überaus umfangreichen[3] Reden im ganzen

Definition, die er selbst von seinem „Arbeitskreis", also in Bezug auf die alte Geschichte gegeben hat. „Geschichte ist nichts anderes — sagt er hier — als die deutliche Erkenntnis tatsächlicher Vorgänge, also zusammengesetzt teils aus der Ermittlung und der Sichtung der darüber vorliegenden Zeugnisse teils aus der Zusammenknüpfung derselben nach der Kenntnis der einwirkenden Persönlichkeiten und der bestehenden Verhältnisse zu einer Ursache und Wirkung darlegenden Erzählung." Reden und Aufsätze S. 10.

[1] Wie es Wachsmuth, Einleitung in das Studium der alten Geschichte S. 603 treffend bezeichnet hat.

[2] So Schwartz selbst bei Pauly-Wissowa S. 234.

[3] Dies bezeugt für die erste Rede schon die Inhaltsangabe § 35 und für die zweite die ausdrückliche Bemerkung Appians § 44: *ἐνστάσης δὲ τῆς χειροτονίας πολλὰ μὲν ἄλλα προεῖπεν ἐπαγωγὰ καὶ μακρά.*

nur neunundzwanzig Zeilen kommen! Es liegt auf der Hand, daß bei einem solchen Destillationsprozeß sehr viel bedeutsames und recht eigentlich charakteristisches Gut verloren gehen mußte; und es ist uns dies zum Überfluß bezeugt durch das klassische Bruchstück, welches Plutarch aus der ersten dieser Reden erhalten hat.

Plutarch führt uns Gracchus vor, wie er auf der von Proletariermassen umlagerten Rednerbühne in flammenden Worten mit dem herrschenden plutokratischen System abrechnet. „Die Tiere Italiens — heißt es da — haben einen Unterschlupf und eine Lagerstätte. Den Männern aber, die für Italien kämpfen und sterben, ist nichts mehr übrig geblieben, als Luft und Licht. Obdachlos und heimatlos irren sie mit Weib und Kind umher. Es ist eine Lüge, wenn in den Schlachten die Generale diese Krieger zur Verteidigung ihrer häuslichen Altäre und der Gräber ihrer Väter aufrufen. Denn wer von so vielen Römern hat noch Hausaltar und Ahnengrab? Nicht für den heimatlichen Herd, sondern für anderer Schlemmerei und Mammon müssen sie bluten und sterben; und sie, die Herren der Welt genannt werden, können auch nicht eine Scholle ihr eigen nennen!"

Wenn man neuerdings gemeint hat, daß aus diesen Worten der Menschheit ganzer proletarischer Jammer in ergreifender Verständlichkeit an das Ohr des heutigen Fabrikproletariates herübertönt,[1] so ist daran jedenfalls das richtig, daß der römische Volkstribun das vorliegende soziale Problem in wahrhaft typischer Weise formuliert hat, indem er mit rücksichtsloser Schärfe das prinzipielle Moment der Frage hervorhebt, den

[1] Schäffle, Kapitalismus und Sozialismus S. 139. Siehe auch meine Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus II S. 574 f.

schneidenden Widerspruch zwischen der formalen Rechtsstellung des Bürgers und seiner wirtschaftlichen Lage.

Nichts könnte bezeichnender sein für die Abschwächung, welche die gracchische Beredsamkeit in der Mittelquelle und in dem dürftigen Exzerpt des kaiserlichen Prokurators erfahren hat, als die eine Tatsache, daß das letztere von diesen gewaltigen — für einen hohen kaiserlichen Beamten allerdings recht unbequemen — Sätzen kaum mehr eine Ahnung erweckt. Der von Gracchus schonungslos aufgedeckte ungeheure Widerspruch zwischen dem sozialen und dem politischen Organismus ist kaum angedeutet und das Hauptgewicht auf die politische Gefahr gelegt, mit der der Verfall der italienischen Bauernschaft und der Wehrhaftigkeit Italiens den Staat bedrohten. Die Betrachtung der Dinge von unten, vom Standpunkt des Einzelnen, wie sie in der auf die Masse berechneten Rede des Tribunen naturgemäß einen breiten Raum einnahm, ist in dem Exzerpt des kaiserlichen Beamten, wenn nicht schon in seiner Quelle, durchaus zugunsten der Betrachtung von oben zurückgetreten, die zwar auch in der Rede eine sehr große Rolle gespielt haben muß, aber für Appian natürlich das Entscheidende war. Diese auf dem Wege von Gracchus bis Appian sich vollziehende Verschiebung in der Ökonomie der Rede ist psychologisch und literarisch so begreiflich, daß es gar nichts Auffallendes hat, wenn gegenüber den volkswirtschaftlichen und sozialpolitischen Gesichtspunkten in diesem, wie in dem anderen Redenexzerpt Appians das Moment der Wehrhaftigkeit Italiens so stark in den Vordergrund tritt. Appian schreibt wesentlich Kriegsgeschichte und schildert die Entwicklung Roms zum Groß- und Weltstaat, und von diesem Gesichtspunkt aus hat er seine Exzerpte gemacht. Was Wunder, daß die für diesen Standpunkt wichtigsten Fragen der Kriegs-

bereitschaft und der Weltpolitik in seiner Darstellung einen verhältnismäßig größeren Raum einnehmen, als es in der Primärquelle der Fall war. Gerade die literarisch-historiographische Betrachtungsweise spricht also gegen die Annahme, daß diese Fragen für die zeitgenössischen Geschichtschreiber der Gracchen und damit für Gracchus selbst überhaupt nicht in Betracht gekommen, sondern erst später willkürlich in die Geschichte des Tiberius Gracchus hineingetragen worden seien.

Von einer geschichtlichen Fälschung, d. h. von direkter Erfindung könnte man erst dann reden, wenn Appian wirklich, wie Schwartz behauptet, das militärische Interesse als eingestandenen Endzweck des Gracchus hingestellt hätte. Davon kann aber bei genauerem Zusehen durchaus nicht die Rede sein. Zwar wird auf das entschiedenste betont, daß die Agrarreform zugleich der Wehrhaftigkeit Italiens zugute kommen solle, daß dies aber der Endzweck *κατ' ἐξοχήν* war, das sollte damit keineswegs gesagt sein. Die Erlösung (*διόρθωσις*) der verarmten freien Bevölkerung Italiens aus hoffnungslosem Elend,[1] die Neubegründung einer zahlreichen freien und wirtschaftlich selbständigen Bauernschaft erscheint bei Appian ebensogut als Selbstzweck, wie sie zugleich einer ganzen Reihe von anderen Zwecken dienen soll. Und Appian selbst hat ja aus der Fülle der Motive und der Ziele, die Gracchus für sein Ackergesetz geltend machte,[2] verschiedene angeführt, die über den spezifisch militärischen Gesichtspunkt weit hinausgehen.

Da heißt es: Die Domänenaufteilung soll einen Zustand beseitigen, der von der verarmten Bevölkerung wie ein „Raub",

[1] § 35.

[2] § 44: *πολλὰ μὲν ἄλλα προεῖπεν ἐπαγωγὰ καὶ μακρά· διηρώτα δ' ἐπ' ἐκείνοις κτλ.*

wie ein schweres soziales Unrecht empfunden wurde.[1] Und mit dieser Forderung sozialer Gerechtigkeit verbindet sich eine zweite, die zunächst ebenfalls sozialpolitischer Natur ist: Schutz der freien bürgerlichen Arbeit gegen das Umsichgreifen der Sklavenwirtschaft. Denn wenn Gracchus bei Appian die Frage aufwirft, ob nicht unter allen Umständen[2] der freie Bürger von besserer Art sei,[3] als der Sklave, so bezieht sich das offenbar in erster Linie auf die Anklagen, welche nach der unmittelbar vorhergehenden Darstellung die Armen gegen die Reichen erhoben, daß diese nämlich statt freier wehrhafter Männer und Mitbürger für die Bewirtschaftung des Landes unfreie Knechte verwandten.[4] Eine unversiegliche Quelle des Klassenhasses (*φθόνος*),[5] in dem der appianische Gracchus eine gefährliche Schwächung des Staates erblickt, und dem er eben deshalb mit seiner Reform den Boden entziehen will. Und noch eine andere Gefahr hofft er mit der Reform zu beschwören! Denn wenn ihn schon der das bürgerliche Leben vergiftende Klassenhaß und Neid mit Sorge um den Staat erfüllt, so steigert sich diese

[1] Vgl. § 40 die Klage der Armen, daß sie an dem durch ihr Schwert gewonnenen ager publicus keinen Anteil haben sollen, und dazu § 44 die Frage des Gracchus: *εἰ δίκαιον τὰ κοινὰ κοινῇ διανέμεσθαι.*

[2] Also nicht bloß militärisch betrachtet!

[3] § 44: *εἰ γνησιώτερος αἰεὶ θεράποντος ὁ πολίτης.*

[4] § 40: *ὠνείδιζόν τε ἅμα αὐτοῖς αἱρουμένοις ἀντὶ ἐλευθέρων καὶ πολιτῶν καὶ στρατιωτῶν θεράποντας.*

[5] § 46: Es ist, wie Blaß in der Einleitung zum plutarchischen Tiberius Gracchus, 6. Aufl., p. V richtig erklärt, die „gegenseitige Mißgunst", die Verfeindung im Schoße der Gesellschaft, welche die durch Männermangel hervorgerufene *ἀσθένεια* noch verschärft. Diesen Sinn der Stelle verkennt Wilamowitz, wenn er (Griech. Lesebuch II 1 S. 75) die Worte *δι' ἀσθένειαν καὶ φθόνον* übersetzt: „durch eigene Schwäche und die Mißgunst der Feinde, die alles für sich beanspruchen". Der Relativsatz ist von W. willkürlich zur Erklärung hinzugefügt.

Sorge noch im Hinblick auf die dumpfe Gärung unter den Ärmsten der Armen, den zu unheimlichen Dimensionen herangewachsenen Sklavenmassen. Gegenüber diesen den eigenen Herren und der ganzen bestehenden Ordnung feindlich gesinnten Massen soll durch Vermehrung der freien Bauernschaft die staatstreue Bevölkerung verstärkt werden, weil — wie Gracchus ausdrücklich bemerkt — derjenige, der am Gemeinwesen Anteil hat, eben der freie Bürger und Bundesgenosse, auch dem Staate eine andere Gesinnung entgegenbringe, als der rechtlose Fremde.[1] Wenn daher als Ziel der Reform bei Appian die *εὐανδρία* genannt wird, so ist damit nicht nur der Reichtum an wehrhaften, sondern auch an bürgerlich tüchtigen und zuverlässigen Männern gemeint. Dies allgemeine Ziel hat Gracchus im Auge, wenn er die Reichen ermahnt, dem Proletarier wieder die Möglichkeit zu verschaffen, eine Familie zu gründen und Kinder aufzuziehen.

Kurz, es tritt uns selbst aus den dürftigen appianischen Resten das Bild eines Reformers entgegen, dem es um das gesamte Wohlbefinden seines Volkes zu tun ist.[2] Kann man von einem solchen Reformator großen Stiles sagen, daß er das rein militärische Interesse zum Endzweck seiner Politik machte, weil er gleichzeitig auch den Wehrkraftswert des Freien gegenüber dem Unfreien und die schwere Schädigung der Wehrkraft durch das herrschende System betonte und die erschütterten Grundlagen der kriegerischen Kraft Italiens neu befestigen wollte? Das wäre ungefähr ebenso willkürlich, wie wenn man das maßgebende Motiv für unsere neueste Sozial-

[1] § 44: *καὶ τοῖς δημοσίοις εὐνούστερος ὁ κοινωνός.*

[2] Dies verkennt selbst E. Meyer, wenn er als das Ziel des Tiberius Gracchus die Wiederherstellung der Wehrfähigkeit Italiens bezeichnet. Unters. S. 404.

politik in dem militärischen Interesse suchen wollte, weil die Frage nach der Grundlage unserer Wehrkraft eine immer größere Bedeutung für sie gewonnen hat.

Nun findet freilich Schwartz in dem appianischen Bericht über die Reden des Gracchus einen direkten Widerspruch zu dem in seiner Echtheit unbestrittenen plutarchischen Redenfragment, der, wenn er wirklich vorhanden wäre, gegenüber der literarischen Vorlage jenes Berichtes allerdings zu einigem Zweifel berechtigen würde. Nach Appian hat nämlich Gracchus bei seiner Reformpolitik nicht nur an die Römer, sondern auch an die Italiker gedacht. Der wirtschaftliche Ruin nicht bloß der römischen Bauernschaft, sondern des *Ἰταλικὸν γένος* überhaupt ist es, den Gracchus bei Appian als Anlaß der Reform bezeichnet, während sich der Gracchus des Plutarch nach der Ansicht von Schwartz ausschließlich an die römischen Bürger gewendet haben soll.[1] Ich kann einen solchen Widerspruch zwischen Appian und Plutarch nicht entdecken! Denn unter den bei Plutarch erwähnten Kriegern, die „für Italien kämpfen und sterben", können sehr wohl die Italiker mitverstanden sein, wenn auch Gracchus am Schluß des Fragmentes speziell von den Römern spricht. Er muß es tun, weil die ganze Argumentation in die Antithese: „Heimatlose Proletarier und Herren der Welt!" — ausläuft, welch letzteres — bei der politischen Bedeutungslosigkeit des Stimmrechtes der Latiner — eben nur die cives Romani sind![2] Aber auch dann, wenn das ganze plutarchische Redenfragment sich ausschließlich auf die Römer

[1] A. a. O. S. 801.

[2] Übrigens zeigen die Worte Plutarchs in c. 8 *ὡς ταχὺ τὴν Ἰταλίαν ἅπασαν ὀλιγανδρίας ἐλευθέρων αἰσθέσθαι*, daß auch bei ihm bezw. seiner Quelle der „italische" Standpunkt sehr entschieden zur Geltung kommt. Das hat schon Kornemann a. a. O. S. 2 gegenüber Schwartz betont. Allerdings ist er in Bezug auf Appian der Ansicht, es scheine, daß

bezöge, würde ein Widerspruch mit Appian nicht vorliegen, da ja in den von Appian berücksichtigten anderen Teilen der Rede mehr der allgemein italische Standpunkt hervorgetreten sein kann.

Übrigens ist es von vornherein unberechtigt, diesen „italischen Standpunkt" des appianischen Gracchus als einen Anachronismus zu bezeichnen! Gerade der historische Gracchus hatte allen Anlaß, dem Hauptargument der Plutokraten gegen das Ackergesetz, dem Hinweis auf den Widerstand der italischen Bundesgenossen die Tatsache entgegenzuhalten, daß die Masse des italischen Volkes und die Wohlfahrt ganz Italiens ebenso an der Reform interessiert sei, wie das römische Volk.

So kann denn vor der „literarisch-historiographischen" Beurteilung der appianische Gracchus sehr wohl bestehen. Und das gleiche gilt für das historisch-politische Argument, welches Schwartz gegen ihn ins Feld führt, nämlich für die Behauptung, daß die Rolle, welche bei diesem Gracchus das militärische Interesse spielt, bei einem sozialen Revolutionär ohne jede historische Analogie sei.

Dieser Behauptung ist eigentlich schon dadurch der Boden entzogen, daß eben auch bei Appian die gracchische Agrarpolitik gar nicht so einseitig militärisch motiviert wird, wie dies Schwartz behauptet. Und sie wird noch problematischer dadurch, daß die Ansicht von dem sozialrevolutionären Charakter dieser Agrarpolitik nichts weniger als geschichtlich begründet ist. Aber selbst wenn sie es wäre, würde sie für den genannten Analogieschluß in keiner Weise ausreichen. Denn warum soll es nicht denkbar sein, daß ein Staatsmann sozialrevolutionäre Bahnen einschlägt, um die durch ein verderbliches Wirtschafts-

dieser oder seine unmittelbare Vorlage den Grundgedanken der Urquelle einsei.ig weiter verfolgt habe (S. 3).

ſyſtem gefährdete kriegeriſche Kraft eines Volkes wieder herzuſtellen?

Wir brauchen in der Tat gar nicht weit zu gehen, um eine ſolche Analogie zu finden. Unmittelbar vor der plutarchiſchen Biographie des Tiberius Gracchus ſteht die des Spartanerkönigs Kleomenes, der wirklich ein Sozialrevolutionär im radikalſten Sinne des Wortes war und das, was die römiſchen Plutokraten als angebliches Endziel des Gracchus hinſtellten, Expropriation und Neuverteilung des privaten Grundeigentums (*γῆς ἀναδασμός*) und den Umſturz der ganzen Staats- und Geſellſchaftsordnung,[1] tatſächlich durchgeführt hat. Von dieſen ſeinen Umſturzplänen heißt es bei Plutarch ausdrücklich, daß ſie weſentlich mit durch den Verfall der Wehrkraft Spartas und das Schwinden des kriegeriſchen Geiſtes in ſeiner verarmten Bevölkerung veranlaßt worden ſeien.[2] Es iſt die Idee einer militäriſchen Regeneration, die ſich hier unmittelbar mit dem Umſturz verbindet. Durch die Landaufteilung wird die ökonomiſche Baſis für die Reorganiſation der Armee und zugleich die Möglichkeit geſchaffen, das Bürgerheer durch waffenfähige Beiſaſſen zu verſtärken, damit man, wie Kleomenes bei Plutarch ganz aus der Situation heraus erklärt, nicht länger ohnmächtig zuſehen müſſe, wie Lakonien aus Mangel an Verteidigern eine Beute von Ätoliern und

[1] Plutarch a. a. O. c. 9.

[2] Plutarch Kleomenes c. 3: . . . *ἐπεὶ δὲ . . . τοὺς πολίτας τότε δὴ παντάπασιν ἐκλελυμένους ἑώρα, τῶν μὲν πλουσίων καθ' ἡδονὰς ἰδίας καὶ πλεονεξίας παρορώντων τὰ κοινά, τῶν δὲ πολλῶν διὰ τὸ πράττειν κακῶς περὶ τὰ οἰκεῖα καὶ πρὸς τὸν πόλεμον ἀπροθύμων καὶ πρὸς τὴν ἀγωγὴν ἀφιλοτίμων γεγονότων κτλ.* Natürlich iſt auch für Kleomenes die Heeresreform nicht der Endzweck *κατ' ἐξοχήν*. Es handelt ſich für ihn z. B. ſehr weſentlich auch um die Stärkung der monarchiſchen Gewalt, die übrigens ihrerſeits auch wieder durch das Intereſſe der militäriſchen Schlagfertigkeit gefordert war.

Illyriern werde![1] Als sozialer Revolutionär gedachte er die Waffe zu schmieden für die Verwirklichung der Pläne des Staatsmannes und Feldherrn.[2] Ja, er macht zugleich den militärischen Lehrmeister, indem er seinen Spartiaten statt der Lanze den langen Speer, die Sarissa der makedonischen Phalanx in die Hand gab und eine neue Art der Schildhaltung einführte.[3] Und Ähnliches wiederholt sich dann bei einem noch weit schlimmeren Umsturzmann, bei dem berüchtigten Tyrannen Nabis, den Livius ebenfalls die militärische Seite der sozialen Ausgleichung auf das entschiedenste betonen läßt.[4] Kann man von diesen Sozialrevolutionären sagen, daß für sie das militärische Interesse weniger ins Gewicht fiel, als für den Tiberius Gracchus Appians? Oder ist auch die Geschichte der spartanischen Sozialrevolution vom Standpunkt einer späteren Zeit aus im militaristischen Sinne umredigiert worden?

Damit dürfte wohl der Analogiebeweis gegen Appian erledigt sein, der weiter nichts ist als die falsche Verallgemeinerung eines Zeitphänomens. Es hat dabei offenbar der Gedanke an den „antimilitarisme" der modernen Sozialdemokratie vorgeschwebt, der für ganz andere Verhältnisse und ganz anders geartete Menschen gar nichts beweisen kann. Man denke z. B. an St. Just, der den Reichtum für eine Infamie erklärt hat und den Klassenunterschied überhaupt beseitigt wissen wollte, einen Gewaltmenschen, der nach dem Urteile Taines dem Leben, dem Vermögen und der Freiheit seiner Mitbürger schlimmer mitgespielt hat als irgend ein anderer! Also gewiß ein Sozial-

[1] c. 10.

[2] Siehe meine Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus II 411.

[3] c. 11.

[4] XXXIV 31, 18: . . . per aequationem fortunae ac dignitatis fore credidit, ut multi essent qui arma pro patria ferrent. Cf. ib. 11 und 14.

revolutionär von reinstem Wasser, der aber trotzdem das militärische Interesse so entschieden betont hat, daß er geradezu die Forderung aufstellte, die Männer sollten bloß Ackerbau oder Kriegsdienst treiben![1] Ein Programm, das in militärischer Hinsicht gewiß nicht weniger fordert als das des Gracchus bei Appian!

Aber ist nicht schon die grundlegende Voraussetzung, von der die Angriffe gegen die appianische Tradition ausgehen, eine irrige? War die Agrarpolitik des Tiberius Gracchus von Anfang an und grundsätzlich eine sozialrevolutionäre?

2.

Wer Tiberius Gracchus ohne weiteres als Sozialrevolutionär bezeichnet, muß den Beweis erbringen, daß die Motive und Ziele seiner Agrarreform revolutionäre waren. Nun forderte aber das gracchische Ackergesetz weiter nichts als die Erneuerung einer älteren Satzung des römischen Agrarrechtes, die noch wenige Jahrzehnte vorher der alte Cato als zu Recht bestehend anführt[2] und die lediglich infolge der Konnivenz der Staatsgewalt gegen Aristokratie und Plutokratie außer Übung gekommen war, d. h. bewußt und systematisch übertreten wurde.[3] Anderseits suchte Gracchus die unvermeidlichen Härten der praktischen Durchführung eines Besitzmaximums auf den Staatsdomänen dadurch zu mildern, daß er den Possessoren eine gewisse Entschädigung zuerkannte[4] und dem-

[1] Siehe Roscher, Politik S. 461.

[2] Noch im Jahre 167 beruft sich Cato in einer Rede auf die Bestimmung des Gesetzes über das Landmaximum. Siehe Gellius, N. A. VI 3.

[3] „Wir handeln in allem dagegen — sagt Cato a. a. O. — und es geht uns straflos hin!"

[4] Plutarch c. 9 spricht von einer im ursprünglichen Entwurf vorgesehenen Geldentschädigung, die man erst später habe fallen lassen. Nach

gemäß alle Possessionen bis zum Betrag des Maximums von fünfhundert Morgen den bisherigen Inhabern als freies Eigentum überließ, während gleichzeitig für alle diejenigen, die ein bis zwei Söhne besaßen, das Maximum auf siebenhundertfünfzig bezw. tausend Morgen erhöht wurde!

Man braucht ja nicht so weit zu gehen wie der gracchenfreundliche Parteibericht bei Plutarch, nach welchem „gegen soviel Unrecht und Habgier niemals ein Gesetz mit größerer Milde und Schonung verfahren sei".[1] Aber soviel lassen doch die genannten Bestimmungen deutlich erkennen, daß sie nicht das Werk eines Sozialrevolutionärs sind, sondern eines Staatsmannes, dem es um einen friedlichen Ausgleich, um einen Kompromiß zu tun ist. Er stand, wie ein hervorragender moderner Sozialökonom ausdrücklich anerkannt hat, „durchaus auf historischem Boden"[2] und konnte sich daher mit gutem Gewissen der Hoffnung hingeben, die Zustimmung ehrlicher Patrioten zu gewinnen.[3] Ja er hat sogar noch in letzter Stunde vor dem entscheidenden Votum des Volkes eine Verständigung mit dem Senate gesucht.[4] Spricht endlich nicht

Appian § 46 soll die Entschädigung eben darin bestehen, daß die fünfhundert bis tausend Morgen als zinsfreies Eigentum erklärt werden. Ob die plutarchische Angabe über die ursprüngliche Fassung des Gesetzes auf einer tendenziösen Erfindung der Apologetik beruht, wie Schwartz meint (S. 810), muß dahingestellt bleiben. Von prinzipieller Bedeutung ist die Frage nicht. Denn ob der Staat bei der Geltendmachung seines unverjährbaren Rechtes eine Entschädigung für Gebäude und Verbesserungen bewilligen würde, hing lediglich von seinem guten Willen ab; einen Anspruch hatte der Besitzer nicht, wie Nissen (Ital. Landeskunde II 1, 87) mit Recht bemerkt hat.

[1] c. 9.

[2] Bücher, Die Aufstände der unfreien Arbeiter usw. S. 116.

[3] Appian 50.

[4] Appian a. a. O. Ich kann mich nicht entschließen, diesen Zug der appianischen Tradition als Erfindung zu streichen.

schon der Umstand laut genug für die rein reformerische Tendenz des Agrargesetzes, daß es in dieser aristokratischen Interessenvertretung des großen Grundbesitzes überhaupt eine reformfreundliche Minderheit gab,[1] daß Männer des Scipionenkreises, wie Lälius, schon vor Gracchus die Frage der Domänenaufteilung ernstlich erwogen hatten, und daß jetzt andere hochangesehene Männer der Aristokratie, wie der Pontifex Licinius Crassus, der große Rechtsgelehrte Mucius Scävola, der Konsul des Jahres, der hochadelige Appius Claudius und der spätere Zensor Quintus Metellus, dem gracchischen Ackergesetz sympathisch gegenüberstanden? Haben sie oder gar der maßvolle und politisch tiefblickende Geschichtschreiber der Gracchen, auf den in letzter Instanz die reformfreundliche Darstellung Appians zurückgeht, auch nur im entferntesten daran gedacht, für eine rein sozialrevolutionäre Tat einzutreten?

Aber auch Gracchus selbst ist als Sozialpolitiker allezeit grundsätzlich auf dem Boden der Reform stehen geblieben. Seine leidenschaftliche Kritik des herrschenden kapitalistischen Wirtschaftssystems ist doch nie soweit gegangen wie die hellenische Sozialtheorie, ist nie zu dem Gedanken einer prinzipiellen Umgestaltung fortgeschritten. Die Festsetzung eines Maximalbesitzes am ager publicus ist z. B. von der solonischen Beschränkung des Anhäufungsrechtes himmelweit entfernt, ganz zu schweigen von der radikalen Ausgleichung der Besitzverhältnisse, dem *γῆς ἀναδασμός* und der *χρεῶν ἀποκοπή* in den sozialen Revolutionen der hellenischen Welt. Ein sozialökonomischer Radikalismus, mit dem er durch die griechischen Literaten seiner Umgebung gewiß zur Genüge vertraut geworden war. Die Rolle, welche ein Jahrhundert vorher die

[1] Selbst Cicero de rep. I 31 gibt zu, daß es im Senat eine Partei gab, die für Gracchus war.

Stoa bei der spartanischen Umsturzbewegung gespielt hat, ist daher mit der des stoischen Beraters des Tiberius Gracchus, des Blossius von Kyme, nicht zu vergleichen.

Gracchus hat nicht daran gedacht, die Grundlage des bestehenden Systems, die kapitalistische Sklaven-, Plantagen- und Weidewirtschaft als *solche* zugunsten einer völligen Neuordnung aus der Welt zu schaffen. Er wollte vielmehr nur Änderungen und Verbesserungen einführen, er wollte die Wunden lindern, die der extreme Kapitalismus dem Staate geschlagen, Schäden und Übelstände beseitigen oder wenigstens verringern. Daher war ihm auch der soziale Kampf keineswegs *Selbstzweck*, d. h. es war nicht seine Absicht, die proletarische Masse, die hinter ihm stand, als *Klasse* zu organisieren, die Aristokraten zu stürzen und die politische Macht durch und für das Proletariat zu erobern, wie es ihm die moderne Sozialdemokratie andichtet.[1] Was ihm als Ziel vorschwebte, die *Wiedergeburt der plebs rustica*, ist ausgesprochen *konservative Mittelstandspolitik*.

Wenn es von Anfang an seine Absicht gewesen wäre, den planmäßigen Kampf einer Klasse um die Beherrschung der Staatsgewalt zu organisieren, d. h. wenn er sich von vornherein als Führer einer rein revolutionären Klassenbewegung gefühlt hätte, wäre sein Bemühen um eine friedliche Verständigung einfach unbegreiflich; zumal wenn man bedenkt, daß sich *Rom und Italien damals in der Tat bereits mitten im Klassenkampf befand*, und Material für die Organisation einer revolutionären Bewegung reichlich vorhanden war.

Es ist eine seltsame Inkonsequenz, daß das gerade die-

[1] So *Kautsky*, Die Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen (1895) Bd. I S. 23.

jenige Anschauung verkennt, welche in Gracchus nur den Sozialrevolutionär zu sehen vermag. Während ich den hohen Wert der Quelle Appians gerade darin sehe, daß sie diese sozialgeschichtlich so bedeutsame Tatsache klar und deutlich hervortreten läßt,[1] soll es nach Schwartz gerade umgekehrt die Ungeschichtlichkeit der von Appian benützten Darstellung bezeugen, daß sie diesen sozialen Gegensatz, den Gegensatz zwischen den Latifundienbesitzern und den verarmten Kleinbauern Italiens zu ihrem Leitmotiv gemacht hat.[2] Und zwar soll es das Staatsrecht sein, welches hierfür den „strengen" Beweis zu liefern vermöge.

Wenn es nämlich bei Appian heißt, daß Gracchus wegen der Ernte bei den Tribunenwahlen für das nächste Jahr auf die Hilfe der „Leute vom Lande" (ἐκ τῶν ἀγρῶν) verzichten und sich an die hauptstädtische Masse (τὸν ἐν τῷ ἄστει δῆμον) wenden mußte, so soll dieser Bericht nach Schwartz entweder gegen das Staatsrecht oder gegen die Logik verstoßen. „Nach der Konsequenz der appianischen Darstellung" könne man nämlich unter den „Leuten vom Lande" nur die Italiker verstehen, deren Hilfe doch für Gracchus so gut wie wertlos war, da ja von allen Italikern nur die Latiner und diese wieder nur in einer Tribus ein Stimmrecht hatten. Seien aber nur Römer gemeint, so sei es um die Geschlossenheit der appianischen Darstellung geschehen, d. h. mit anderen Worten um die ganze sozialgeschichtliche Voraussetzung, auf der Appians Bericht beruht.

Dagegen ist zu bemerken: da für die Abstimmung über die Tribunenwahl — abgesehen von den politisch ganz bedeutungslosen Latinern — eben nur der Unterschied von plebs

[1] Appian 39—42.

[2] Schwartz a. a. O. S. 802.

rustica und plebs urbana, von Land- und Stadtvolk ins Gewicht fiel, so ist es selbstverständlich, daß Appians Gewährsmann an der betreffenden Stelle eben nur diese Gruppen im Auge hat. Es ist absolut unbegreiflich, warum das eine Inkonsequenz sein soll und etwa in Widerspruch stehen soll mit dem Berichte Appians, daß nach der Abstimmung über die lex agraria Gracchus von der ihn nach Hause geleitenden Menge als κτίστης aller Stämme Italiens gefeiert wurde. An einer solchen Demonstration konnten ja auch Nichtbürger in Masse beteiligt sein! Mit dem Wechsel der Situationen wechselt eben auch die Zusammensetzung der Massen, die als Träger der politischen Aktionen erscheinen. Wo bleibt da das verhängnisvolle „Dilemma", das die „technisch vortreffliche" Erzählung enthalten soll, und wie könnte sie technisch vortrefflich sein, wenn sie an so krassen Widersprüchen litte!

Nun hat freilich Schwartz weiter gegen Appian geltend gemacht, es sei nicht denkbar, daß zur Zeit des Tiberius Gracchus, vierzig Jahre vor dem Bundesgenossenkrieg, die italische Nation, Römer, Latiner und Bundesgenossen, eine solche innere Einheit gebildet hätten, daß „alle nur für den Gegensatz zwischen reich und arm Sinn haben".[1]

Ich sehe ganz davon ab, daß Appian mit keinem Worte sagt, man habe damals in Italien überhaupt für nichts anderes Sinn gehabt als für diesen Gegensatz allein; ich halte mich lediglich an die Frage, ob das, was er wirklich behauptet, die Ausbreitung einer tiefgehenden und leidenschaftlichen antikapitalistischen Bewegung über Italien die historische Wahrscheinlichkeit für sich hat oder nicht. Und da meine ich, zugunsten Appians und seiner Quelle spricht schon der Umstand, daß die ungeheure wirtschaftliche Umwälzung

[1] S. 802.

der letzten siebzig Jahre, die durch die Weltherrschaft großgezogene plutokratische Entartung der oberen Klassen, die extrem kapitalistische Umgestaltung der landwirtschaftlichen Betriebe und ihre unvermeidliche Konsequenz, der rettungslose Verfall der alten Bauernschaft in weiten Gebieten Italiens eine Revolutionierung der Geister mit psychologischer Notwendigkeit herbeiführen mußte.[1] Man denke sich nur in die Seele dieses verarmten und proletarisierten italischen Landvolkes hinein, das die oft mit allen Mitteln des Wuchers, der Schikane, ja der Gewalt betriebene Aufsaugung der Bauernstellen durch den Latifundienbesitz um Haus und Hof gebracht hatte, das sich durch den unfreien Arbeiter der Grundherren und Kapitalisten sogar aus kümmerlicher Taglöhnerei und Pacht verdrängt und zur Arbeitslosigkeit verbannt sah! Kann man einen Augenblick bezweifeln, daß auch in diesem altitalischen Proletariat etwas von jenem unversöhnlichen Haß gegen die signori und possidenti gelebt hat, der die Landbevölkerung so mancher Distrikte des heutigen Italiens „gleichsam zu einer allgemeinen stillschweigenden Verschwörung vereinigt"?[2]

Tritt doch diese Gärung in den unteren Schichten der Gesellschaft gerade im Zeitalter der Gracchen so drastisch wie möglich darin zutage, daß an der furchtbaren Revolution der Feld- und Hirtensklaven Siziliens das freie Proletariat sich in Masse beteiligte und plündernd und zerstörend über das Eigentum der Besitzenden herfiel; eine Erscheinung, die sich dann später auf der Halbinsel selbst genau so wiederholt hat.

Man sieht aus alledem zur Genüge, wie schon in dieser Zeit der ungeheuere Druck des plutokratisch-oligarchischen

[1] Vgl. meine Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus II 539ff.

[2] V. Hehn, Italien S. 114.

Systems in der Armut das volle Bewußtsein ihrer Lage erweckt hat, jenes Bewußtsein des Pauperismus, welches den Proletarier seine ökonomische und soziale Lage als eine Pariastellung empfinden ließ, sein Herz mit unstillbarer Sehnsucht nach wirtschaftlicher und sozialer Befreiung erfüllte. Und dieses proletarische Bewußtsein des Einzelnen erscheint zu einem Gemeinbewußtsein proletarischer Massen gesteigert, das sich natürlich ganz besonders im Zentral- und Herzpunkt des politischen Lebens Italiens, in Rom, mit leidenschaftlicher Heftigkeit gegen das Bestehende erhob. „Erst Klassenunterschied, dann Klasseninteresse, dann Klassengegensatz und endlich der Klassenkampf",[1] das ist auch hier der allgemeine und unvermeidliche Entwicklungsgang der Dinge in Rom, wie in Italien überhaupt. Und es ist gewiß kein Zufall, daß der literarische Berater des Gracchus, der schon genannte Stoiker Blossius, ein Italiker war!

Es ist daher geradezu ein glänzender Beweis für den hohen Wert der bei Appian zugrunde liegenden Gracchengeschichte, daß sie uns die plutokratisch-proletarische Spaltung der Nation in scharfer Charakteristik der arm und reich trennenden Streitpunkte vor Augen führt und hinter diesen großen, die Zeit erfüllenden Gegensatz die politischen Unterschiede zwischen Bürgern, Latinern und Bundesgenossen ebenso in den Hintergrund treten läßt, wie es damals auch bei den Beteiligten der Fall war.[2] Es ist ganz und gar aus der Stimmung der Zeit heraus gedacht, wenn bei Appian die

[1] Sombart, Sozialismus und soz. Bewegung im neunzehnten Jahrhundert, 1. Aufl. S. 77.

[2] Daneben kommt bei Appian die echt geschichtliche, gewiß schon auf die Urquelle zurückgehende Anschauung zum Ausdruck, daß der römische Staat eben die politische Organisation Italiens war. Das hat mit Recht schon E. Meyer (a. a. O. S. 404) hervorgehoben, der zugleich von

leidenschaftliche Reaktion gegen die Kapitalherrschaft als eine große, weithin über Italien verbreitete Massenbewegung erscheint. Wirkt doch der Eindruck dieser gewaltigen Bewegung selbst noch in jenem konservativen Berichte (des Poseidonios) nach, dem Diodor folgt, wo die vom Lande nach Rom gekommenen Scharen mit Strömen verglichen werden, die dem „alles aufnehmenden Ozean zueilen"![1]

Angesichts dieser Fülle revolutionären Zündstoffes begreift man übrigens so recht die Mäßigung in dem Vorgehen des Gracchus, der sich erst dann zu radikaleren Schritten entschloß, als kein Zweifel mehr darüber bestehen konnte, daß auf dem Boden der bisherigen politischen Praxis, welche die für das Wohl der Gesamtheit bestimmte Gewalt dem Klassenegoismus einer kleinen Minderheit auslieferte, jede Emporentwicklung der verarmten und ökonomisch gedrückten Mehrheit der Nation unmöglich geworden war.

Ist nun aber Tiberius Gracchus nicht etwa dadurch zum Sozialrevolutionär geworden, daß er, um das Agrargesetz zu retten, in das bestehende politische System Bresche legte? Auch wenn man diese Frage bejahen wollte, hätte man für die ursprüngliche Tendenz der gracchischen Agrarpolitik[2] nichts bewiesen. Denn das, was man die „tragische Gewalt der Ereignisse" genannt hat, und die persönliche Erbitterung kann den Tribunen weit über seine ursprünglichen Absichten hinausgeführt haben. Aber die Frage ist nicht einmal zu bejahen! Denn sowenig Gracchus das Ackergesetz selbst in sozialrevolutionärem Sinne umgestaltet hat, sowenig hat er mit der

---

der richtigen Anschauung ausgeht, daß die politischen Unterschiede zwischen Bürgern, Latinern, Bundesgenossen ökonomisch kaum in Betracht kommen.

[1] Diodor, 34, 6, 1.

[2] Auf die es uns hier allein ankommt.

Beseitigung des im tribunizischen Interzessionsrecht liegenden Hindernisses der Reform eine Revolutionierung der Gesellschaft beabsichtigt, sondern nur die Unschädlichmachung des Mißbrauches einer politischen Institution, die in gewisser Hinsicht selbst etwas Revolutionäres an sich hatte. Ja man kann nicht einmal in dem Sinne von einem sozialrevolutionären Vorgehen reden, daß Gracchus etwa die Reform durch einen Rechtsbruch durchgesetzt hätte.

Zwar hat kein Geringerer als Mommsen die Amtsentsetzung des Volkstribunen, an dessen Einspruch das ganze große Reformwerk zu scheitern drohte, als einen absolut verfassungswidrigen Akt bezeichnet, da eine Amtsentsetzung nach römischem Verfassungsrecht eine konstitutionelle Unmöglichkeit gewesen sei. Mommsen hat ferner gemeint, es sei nicht bloß Revolution gegen den Geist, sondern auch gegen den Buchstaben der Verfassung gewesen, daß Gracchus „das Korrektiv der Staatsmaschine zerstörte, durch welches der Senat Eingriffe in sein Regiment verfassungsmäßig beseitigte".[1] Allein diese in der Römischen Geschichte entwickelte Ansicht wird schon dadurch illusorisch, daß später Mommsen selbst die Frage wesentlich anders beurteilte. Er sagt im Römischen Staatsrecht, der Fall des Octavius sei deshalb so merkwürdig, weil hierbei „alles in Form Rechtens vor sich ging", weshalb ja auch „die Gültigkeit des betreffenden Volksbeschlusses nirgends angefochten wurde".[2] Also ein formell durchaus korrektes, verfassungsgemäßes Vorgehen noch in einem Stadium der Verhandlungen, in dem nach der Darstellung der Römischen

[1] R. G. II[5] S. 89 und 95. Als ob der Senat auf ein derartiges „Korrektiv" einen Rechtsanspruch gehabt hätte und die Tribunen rechtlich gezwungen gewesen wären, dem Senat diesen Dienst zu leisten!

[2] I[3] 630.

Geschichte „alle verfassungsmäßigen Wege bereits erschöpft" gewesen sein sollen!

Angesichts dieses eklatanten Widerspruches zwischen der Römischen Geschichte und dem Römischen Staatsrecht Mommsens will es wenig besagen, daß er die frühere Ansicht wenigstens teilweise, d. h. in Bezug auf die Unvereinbarkeit des gracchischen Vorgehens mit dem Sinn und Geist der Verfassung auch noch im Staatsrecht festhält.

Schon Gracchus selbst hat sich bemüht, den in dieser Auffassung liegenden Vorwurf zu entkräften. Für ihn ist der eigentliche Revolutionär der gegnerische Tribun, der — von der Verfassung zum Schutze des Volkes bestellt und vom Volke als Vertreter seiner Interessen gewählt — gegen Sinn und Geist seines Auftrages die Hand zur Vergewaltigung der Lebensinteressen des Volkes biete und selbst die Macht zerstören helfe, auf der seine eigene Macht beruht.[1] Mommsen hat diese Argumentation in der Römischen Geschichte als „unwürdige Sophistik" verworfen; und ich gebe zu, daß die Gründe, die Gracchus bei Plutarch im einzelnen geltend macht, keineswegs einwandfrei sind.[2] Aber wir sollten doch anderseits nicht verkennen, daß die gracchische Anschauung von dem revolutionären Charakter der tribunizischen Opposition gegen die Agrarreform einen tief berechtigten Kern enthält; wie denn in der Tat schon Niebuhr gemeint hat, daß die Beseitigung dieser Opposition durch Gracchus recht eigentlich „im Geiste der Verfassung" gewesen sei.[3]

[1] Plutarch c. 15.

[2] Ob übrigens die Formulierung dieser Gründe bei Plutarch ganz ohne Einwirkung der Schulrhetorik zustande gekommen ist?

[3] Vorträge über römische Geschichte II 279. Diese Konzession ist um so wertvoller, als Niebuhr gleichzeitig der Ansicht ist, daß Gracchus „gegen den Buchstaben" der Verfassung gehandelt habe. Man sieht übrigens bei

Die Politik, in deren Dienst sich der opponierende Tribun gestellt hatte, war ja selbst im innersten Grunde *destruktiv* und *rechtswidrig*. Die zum Schutze der Verfassung und des Rechtes berufene Regierung hatte die schnöde Mißachtung der zu Recht bestehenden Gesetze über das gemeine Feld und über die Beschäftigung freier Arbeiter nicht nur geduldet, sondern geradezu gefördert. Sie trug die Mitschuld an dem ungeheuren Raub, den die Plutokratie durch diesen Einbruch in das Recht an Volk und Staat fortwährend beging, an der Zerrüttung der bürgerlichen Gesellschaft, welche die unvermeidliche Folge dieses in rechtlicher wie sozialökonomischer Hinsicht in der Tat *revolutionären* Systems war.

Der immer mehr mit der Interessenwirtschaft eines staatswidrigen Kapitalismus sich verflechtende Ring der regierenden Nobilität war an sich eine Erscheinung, die zu dem „Geiste" der Republik in schroffem Gegensatz stand. Während die auf der Basis eines freien Volkstums aufgebaute politische und militärische Verfassung Roms grundsätzlich eine möglichste Verallgemeinerung wirtschaftlicher Wohlfahrt und Selbständigkeit in der Masse der Bürgerschaft forderte,[1] arbeitete die Aristokratie im Bunde mit der hohen Finanz rücksichtslos auf die Zerstörung dieses Fundamentes der Verfassung hin, auf eine *κατάλυσις τοῦ δήμου* im traurigsten Sinne des Wortes. Sie

dieser Gelegenheit recht deutlich, wie unsicher und schwankend das Urteil über die Frage ist! *Niebuhr* sagt: „Gegen den *Buchstaben*, aber im *Geist* der Verfassung"; *Mommsen* R. G.: „Gegen den Buchstaben und *gegen* den Geist"; R. StR.: „Gegen den Geist, aber *nicht* gegen den Buchstaben".

[1] Mit Recht hat Ritschl in seiner berühmten Rezension der R. G. (Mommsens Jahrb. für Phil. 1858 S. 435) darauf hingewiesen, daß griechische Theorie wie römische Praxis darin zusammentrafen, daß man „bei der Betrachtung des Staates die persönliche Beschaffenheit und die wirtschaftliche Lage des Bürgers ebensosehr wie die äußere Form der Verfassung ins Auge faßte".

erwies sich immer mehr als die gefährlichste Gegnerin der Staatsidee. Hat sie es doch sogar durchzusetzen vermocht, daß Senat und Magistratur mehr und mehr zu Organen einer plutokratischen Klassenherrschaft wurde, und daß sogar dasjenige Amt, welches seinem Ursprung und seinem innersten Wesen nach berufen war, den Mißbräuchen der Klassenherrschaft, der Entartung der sozialen Bewegung entgegenzutreten,[1] das Volkstribunat, ebenfalls auf das Niveau eines Werkzeuges dieses Klassenregimentes herabsank! War diese Politik, welche sich der Verwirklichung der Staatsidee so feindlich in den Weg stellte, nicht ihrer innersten Natur nach revolutionär gegen den Geist der Verfassung? Und war es nicht ein ungeheuerlicher Zustand permanenter Rechtswidrigkeit, daß dank dieser Klassenherrschaft — nach einer kaum sehr übertreibenden Berechnung — zuletzt nicht weniger als hundert Quadratmeilen italischen Bodens von einer kleinen Minderheit zu Unrecht besessen wurden?[2]

Und gegen diese Revolution von oben, die mit der alten Gesellschaftsordnung zugleich die Staatsordnung untergrub, predigt nun nicht etwa Gracchus die Revolution von unten; d. h. er will den Vernichtungskrieg gegen die freie Bauernschaft nicht mit einem solchen gegen die Plutokratie erwidern. Er verlangt in der Hauptsache nur die Wiederherstellung des vergewaltigten Rechtes;[3] und es ist durchaus im Sinne der Verfassung, wenn er von dem Volkstribunate

[1] Angesichts dieser Entstehung aus einer elementaren Reaktion gegen die Klassenherrschaft ist es mir unverständlich, wie Mommsen von dem Volkstribunat sagen konnte, es sei „nicht aus dem praktischen Bedürfnis hervorgegangen". Staatsrecht II³ 1, 308.

[2] Nissen, Italische Landeskunde II 1, 30 u. 87.

[3] „Plebi sua restituere" ist die Absicht der gracchischen Politik. Siehe Sallust bell. Jug. 31.

fordert, daß es sich auf seine in der Idee des Amtes liegende, d. h. eben verfassungsmäßige Aufgabe besinne. Es ist in der Tat — wie er behauptet — eine *μεταβολή*, eine Verkehrung des innersten Wesens des Amtes, wenn der Tribun, der Mandatar des Volkes, sich zum Mitschuldigen einer rechtswidrigen Vergewaltigung des Volkswohles macht.

Und nicht minder konsequent ist es aus dem Geiste der Verfassung heraus gedacht, wenn Gracchus die Frage an das Volk richtete, ob ein Volkstribun, der zum Nachteil des Volkes handle, sein Amt behalten könne.[1] War es doch erst wieder durch einen so konservativen Politiker wie Polybios als ein Grundprinzip der römischen Verfassung anerkannt worden, daß die Volkstribunen sich allezeit als Organe des Volkes zu betrachten hätten und demgemäß in erster Linie den Willen des Volkes sich zur Richtschnur nehmen müßten![2] Konnte es eine gröbere Verletzung dieses Prinzipes geben, als die Bekämpfung einer Reform, für welche die große Mehrheit des Volkes bis hinauf in die höchsten Gesellschaftsschichten eintrat und die zugleich eine Lebensfrage für die Nation war?[3]

Wenn aber der Tribun als Mandatar des Volkes galt, so war es auch zulässig — zumal in einem so eklatanten Falle der Auflehnung gegen das Volksinteresse —, daß dieses das

[1] Appian 51.

[2] Polyb. VI 16: *ὀφείλουσι δ' ἀεὶ ποιεῖν οἱ δήμαρχοι τὸ δοκοῦν τῷ δήμῳ καὶ μάλιστα στοχάζεσθαι τῆς τούτου βουλήσεως.* Das ist dasselbe, was Gracchus bei Appian 53 sagt: *ᾧ* (sc. *τῷ δήμῳ*) *τι καὶ παρενδοῦναι προθυμουμένῳ δήμαρχον ὄντα ἥρμοζε.* Seit wann heißt übrigens *παρενδιδόναι* „wider das Recht nachgeben", wie Wilamowitz a. a. O. zuungunsten des Gracchus übersetzt?

[3] Wenn Mommsen (Staatsrecht II³ 1, 303) von dem Tribunat gesagt hat, daß der ihm aufgeprägte Stempel der revolutionären Gegenmagistratur sich nicht habe beseitigen lassen, so trifft das recht eigentlich auf den Fall des Octavius zu.

Mandat wieder zurücknahm,[1] ganz abgesehen davon, daß das Absetzungsrecht sich schon aus dem Begriff der Volkssouveränität ergab, den die gracchische Bewegung nicht erst geschaffen hat, sondern bereits als anerkanntes Verfassungsprinzip vorfand.[2] Eben weil „die souveräne Stellung der Bürgerschaft damals bereits feststand",[3] und weil „die spätere Republik in folgerichtiger Entwicklung der komitialen Souveränität die Abrogation des Amtes auf diesem Wege in der Theorie zugelassen und einzeln auch davon tatsächlichen Gebrauch gemacht hat",[4] eben deshalb hat ja selbst Mommsen die Verfassungsmäßigkeit des Absetzungsaktes zuletzt zugegeben.

Eine unbefangene und allseitige Beurteilung der Frage wird nie außer acht lassen dürfen, daß wir es hier mit einem höchst komplizierten Vorgang zu tun haben, der nicht mit einem einfachen Schlagwort, wie „revolutionär", „inkonstitutionell"

[1] Siehe Mommsen a. a. O. I³ 629.

[2] Vgl. z. B. Mommsen, R. G. I 310: „Die Bürgerschaft in ihren ordentlichen Versammlungen blieb nach wie vor die höchste Autorität im Gemeinwesen und der legale Souverän." — 313: „Jeder Beschluß der Gemeinde galt als der legale Ausdruck des Volkswillens in letzter Instanz." Was ist das anders, als das „Prinzip der unmittelbaren Volkssouveränität"? Daher kann ich Kaerst nicht zustimmen, wenn er in seiner Abhandlung über Mommsen (Hist. Vierteljahresschrift 1904 S. 326) meint, daß erst Gracchus, als er „zur plebs urbana seine Zuflucht nahm", dieses Prinzip proklamiert und damit ein „durchaus revolutionäres" Moment in das politische Leben Roms hineingetragen habe.

[3] Staatsrecht I³ 630. Daher kann auch Cicero de re publ. I 63 Scipio den Jüngeren sehr wohl sagen lassen: noster populus in pace et domi imperat et ipsis magistratibus minatur, recusat, appellat, provocat; wobei Scipio gewiß nicht erst den durch die Gracchen geschaffenen Zustand im Auge hat.

[4] Abriß des römischen Staatrechts S. 133. Vgl. die einzelnen Fälle bei Neumann, abrogatio (Pauly-Wissowa I S. 112 f.) Mit Recht verweist Neumann auf das Präjudiz, das mit der abrogatio imperii des Konsuls Lepidus im Jahre 136 für Gracchus gegeben war.

und dergleichen abgetan werden kann. Und am wenigsten hätte Mommsen in diesem Fall die gewissermaßen kriminalistische und formaljuristische Beurteilung so sehr betonen dürfen, wie er es hier im Widerspruch mit seiner sonstigen Staatsauffassung getan hat. Man erinnere sich nur, mit welch spöttischer Ironie er selbst die „Legitimisten" jeder Art behandelt hat. „Eine unfähige Regierung", — sagt er selbst einmal in der Römischen Geschichte, — „eine Regierung, die das Wohl des Landes mit Füßen tritt, hört auf, legitim zu sein, und es hat, wer die Macht, auch das Recht, sie zu stürzen"! Wenn sich Männer finden, welche „die von dieser Regierung selbst geschmiedeten entsetzlichen Waffen gegen sie schwingen und aus der sittlichen Empörung der Tüchtigen und dem Notstand der vielen die in solchem Falle legitime Revolution heraufbeschwören können und wollen", so handeln sie nach Mommsens Ansicht eben „legitim".[1] Wie kann man da die Gründe, die Tiberius Gracchus für die Absetzung des „volksfeindlichen" Tribunen geltend macht, und die im Grunde auf das gleiche hinauslaufen, wie diese Argumentation Mommsens, für „unwürdige Sophistik" erklären!

Man vergleiche nur das Urteil Mommsens über die Kassation des Tribunen Octavius mit dem über die Vergewaltigung des Tribunen, der den Versuch machte, das Ärar gegen die zur Leerung der Staatskasse abgeschickten Cäsarianer mit seinem Leibe zu decken! Mommsen bemerkt dazu mit der ganzen Ironie, deren er fähig war, „Cäsar konnte in diesem Falle nicht umhin, den Unverletzlichen so sänftiglich wie möglich beiseite schieben zu lassen". Und ebenso erscheint es Mommsen ganz selbstverständlich, daß sich Cäsar bei seinen weiteren Maßregeln in keiner Weise „um den Senat und die

[1] R. G. III S. 378.

staatsrechtlichen Formalien gekümmert hat".[1] Heißt das nicht mit zweierlei Maß messen?

Es ist schwer verständlich, daß Mommsen durch seine unvergleichliche Einsicht in das gesamte Triebwerk des römischen Staatsorganismus nicht veranlaßt worden ist, die Frage zu stellen, ob nicht im Falle des Gracchus zugleich ein in der Entwicklung der Verfassung wurzelnder und im Grunde unlösbarer Widerspruch des öffentlichen Rechtes selbst vorliegt. Nur wenn man diese Frage bejaht, wenn man sich klar und scharf vergegenwärtigt, daß wir es hier mit einem der schwierigsten, aus dem Staatsrecht selbst mit einer gewissen psychologischen Notwendigkeit hervorgehenden Konflikte zu tun haben, wird man zu einem unbefangenen geschichtlichen Ergebnis kommen. Wir brauchen dabei nur mit voller Konsequenz dieselbe Methode anzuwenden, die Mommsen selbst als die seines Staatsrechtes bezeichnet, indem er „eine jede Institution sowohl als Glied des Ganzen in ihrer Besonderheit darzustellen sucht, wie in ihrer Beziehung zum Organismus überhaupt". Denn wenn sich auch Mommsen mit Fug und Recht rühmen durfte, alle Arbeits- und Denkkraft daran gesetzt zu haben, um jedes brauchbaren Bausteines habhaft zu werden und jeden Gedanken zu Ende zu denken, so läßt doch gerade in unserer Frage Mommsens Staatsrecht einen ungelösten Rest übrig. Hier sind keineswegs alle in Betracht kommenden politischen Gedanken so zu Ende gedacht, daß das „volle Bild der Sache" und die „ganze Wahrheit" gewonnen wird, wie es Mommsen als sein Endziel bezeichnet.

Wir müssen davon ausgehen, daß in dem republikanischen Stadtstaat die Trägerin der Gemeindesouveränität eben die Bürgerversammlung war, weil sich die innere Einheit dieses

[1] R. G. III S. 378

Staates eben in der souveränen Bürgergemeinde verkörperte. Da diese Einheit die Spaltung des Gemeinwesens in mehrere selbständige Teile mit gleich ursprünglicher Macht ausschloß, konnte die Machtfülle, das summum imperium und die maiestas des Staates primär nur in einem einzigen Organ vorhanden sein, in der Versammlung des populus Romanus, demgegenüber alle anderen Organe nur ein abgeleitetes Recht besaßen. Wie lebhaft in Rom allezeit der Gedanke war, daß das Volk die Quelle aller öffentlichen Gewalten sei, das geht z. B. aus der bezeichnenden Tatsache hervor, daß für die Rechtswissenschaft auch die „regierende" Körperschaft der Republik, der Senat, keineswegs eine eigenberechtigte Gewalt war, sondern ihre Macht lediglich den Bedürfnissen des politischen Lebens, insbesondere der Unmöglichkeit verdankte, das Volk stets genügend handlungsfähig zu machen.[1] Das höchste Recht des Volkes, seine souveräne Gewalt, wurde dadurch prinzipiell nicht berührt, denn diese höchste Gewalt duldete eben ihrer Natur nach keine absoluten rechtlichen Schranken. Sie konnte kein zweites höchstes, d. h. gleichwertiges Organ neben sich anerkennen, das imstande gewesen wäre, ihrer Macht unübersteigliche Grenzen zu setzen.

Es leuchtet ein, welche Schwierigkeiten sich ergeben mußten, wenn nun dieser souveränen Bürgergemeinde in einer großen, die Tiefen des Volksgemüts aufwühlenden Existenzfrage eine andere Macht sich feindlich entgegenstellte, die den Anspruch erheben konnte, wenigstens im einzelnen Fall die Betätigung des souveränen Volkswillens unmöglich zu machen. Ein solcher Konflikt zwischen tribunizischer Gewalt und Volkssouveränität

[1] Pomponius l. 2 D. deor. iur. 1, 2 deinde quia difficile plebs convenire coepit, populus certe multo difficilius in tanta turba hominum, necessitas ipsa curam rei publicae ad senatum deduxit.

wäre nur dann zu vermeiden gewesen, wenn es möglich gewesen wäre, die Ausübung des tribunizischen Rechtes stets in Übereinstimmung mit den jeweilig stärksten volkstümlichen Strömungen zu erhalten. Wie wäre aber daran auch nur im entferntesten zu denken gewesen?

Das tribunizische Amt gewährte wie jedes Recht dem Rechtsträger ein gewisses Maß von Macht. In welchem Sinn und zu welchen Zwecken der Tribun diese Macht gebrauchen wollte, hing von seinem Willen und seiner Persönlichkeit ab. Die Bürgerschaft mochte in ihm nur ein Willensorgan des Volkes sehen; daß er aber die übertragene Gewalt stets in einer bestimmten Richtung betätige, dafür gab die Verfassung keine Gewähr. Denn die allgemeine, abstrakte Norm der Wahrung des Volksinteresses, so sehr sie aus dem Wesen des Volkstribunates folgte, konnte in ihrer Unbestimmtheit unmöglich einen Maßstab für das politische Handeln im einzelnen abgeben.

Die Verfassung hinderte also nicht, daß das Willensorgan des Volkes sich dem Zweck, für den es geschaffen war, geradezu entfremdete und gegebenenfalls auch gegen den ausgesprochenen Willen der großen Mehrheit des Volkes sich offen auflehnte.

Damit schuf nun aber die Verfassung selbst einen Zustand, der einen unlösbaren Widerspruch in sich schloß. Auf der einen Seite trotz des einschneidenden Zweckwandels des tribunizischen Amtes die Fortdauer des unter ganz anderen Voraussetzungen geschaffenen tribunizischen Rechtes, in das gesetzliche Funktionieren des höchsten staatlichen Organs hemmend einzugreifen, und auf der anderen die Rechtsüberzeugung der souveränen Gemeinde, daß die höchste Autorität des Gemeinwesens — zumal in großen Fragen des öffentlichen Wohles — unmöglich durch ein abhängiges Organ auf die Dauer zur

Ohnmacht verurteilt werden könne. Es zeigt sich eben auch hier, daß kein Institut seine äußersten Konsequenzen verträgt. Wurde die tribunizische Gewalt bis zu einer politischen und moralischen Vergewaltigung der Volksgemeinde überspannt, die im gegebenen Fall auf eine Art Abdankung des „legalen Souveräns" hinauslief, so setzte sie sich in Widerspruch mit den Grundlagen des staatlichen Lebens selbst.

Für diesen letzten und äußersten Fall mußte es ein „Korrektiv der Staatsmaschine" geben, durch welches die Bürgerschaft eine von *ihrem* Standpunkt aus geradezu revolutionäre Auflehnung ihres Organs auf verfassungsmäßigem Wege beseitigen konnte. Und das war eben die Zurücknahme des Mandats. Wie das Volk bei der Einsetzung der Volkstribunen freie Hand hatte und daher von einer Interzession gegen die Wahl von Volkstribunen nirgends die Rede ist, so konnte auch die Amtsentsetzung nicht durch tribunizische Interzession verhindert werden. Eine Tatsache, die eben dadurch bezeugt wird, daß gegen die Rogation des Tiberius Gracchus, welche dem M. Octavius die tribunizische Amtsgewalt entzog, eine Interzession nicht eingelegt wurde.[1]

Wenn, wie Mommsen selbst sagt, das Volkstribunat auch in den Händen des Senats stets „eine *revolutionäre* Waffe blieb",[2] wie konnte es dann „revolutionär" sein, wenn der „legale Souverän" die Stöße dieser revolutionären Waffe gelegentlich durch die Anwendung eines streng verfassungsmäßigen Verteidigungsmittels abzuwehren suchte?

[1] Das gibt ja auch *Mommsen* im Römischen Staatsrecht I³ 287 ausdrücklich zu; und er erklärt diese Unterlassung der Interzession mit Recht daraus, daß „die Amtsentziehung unter gleichen Gesetzen steht, wie die Amtsübertragung" (quibus modis adquirimus, iisdem in contrarium actis amittimus. Paulus D. 50, 17, 153).

[2] Abriß des römischen Staatsrechts S. 171.

Eine wirkliche Lösung des Widerspruches wurde nun aber freilich auch auf diesem Wege nicht erreicht. Im Gegenteil! Der Konflikt des öffentlichen Rechtes wurde dadurch noch verschärft! Wie die tribunizische Interzession die Souveränität der Bürgergemeinde gefährdete, so war anderseits die Ausübung des Abrogationsrechtes nicht möglich, ohne die tribunizische Gewalt illusorisch zu machen. Hier stand Recht gegen Recht, zwei Rechte, von denen jedes das andere im letzten Grunde negierte. Eine in gewissem Sinn dem Geiste der Verfassung völlig entsprechende Korrektur der Tribunatsgewalt war nicht durchführbar, ohne daß ein Zustand eintrat, der in anderer Hinsicht dem Geist des öffentlichen Rechtes widersprach. Eine Aporie, die sich sehr einfach daraus erklärt, daß sich eben im römischen Staatsrecht überhaupt kein einheitlicher „Geist" verkörperte, sondern ein höchst widerspruchsvoller, ein Dualismus, der seiner Natur nach unausgleichbar war. Und welch ein permanenter Widerspruch lag vollends darin, daß die Verfassung selbst — im tribunizischen Recht — ein Element in sich schloß, das seinem innersten Wesen nach revolutionär war und ein wirkliches Verfassungsleben jederzeit in Frage stellen konnte! Auch wieder ein drastischer Beweis dafür, daß diese Verfassung auf die Dauer innerlich unhaltbar war, mit den Gracchen, wie ohne sie!

Man hat ja nicht mit Unrecht vom römischen Staat gesagt: „Es gibt nichts Feineres, als die Art, wie hier die Interzession oder Kassation als vernichtende Gewalt in dem wundervollen Gegenspiel der Kräfte ausgebildet war."[1] Aber die furchtbaren Realitäten des Lebens mußten sich eben doch zuletzt stärker erweisen, als selbst das feinstdurchdachte System der politischen Kräfteverteilung.

[1] Gradenwitz, Theod. Mommsen (Ztschr. d. Savignystiftung 1904 S. 14).

Aber auch davon kann keine Rede sein, daß es Revolution gegen den Geist der Verfassung war, wenn Gracchus die Domänenfrage vor das Volk brachte. Das Prinzip der unmittelbaren Volksherrschaft schloß die Möglichkeit, auch Verwaltungsmaßregeln gegen den Senat durchzusetzen, grundsätzlich in sich; wie denn in der Tat schon hundert Jahre vor Gracchus der Führer der plebs rustica, C. Flaminius, die Verstärkung der Bauernschaft durch Assignationen in Oberitalien auf diesem Wege erreicht hat. Wie kann man da sagen, daß der „Revolution machte",[1] der sich dieser verfassungsmäßigen Möglichkeit bediente, um die Auflehnung einer staatsverderberischen Clique gegen das Staatsinteresse für den Staat unschädlich zu machen?

Wenn Mommsen seine Auffassung damit begründet, daß „um diese Zeit Rom durch den Senat regiert wurde",[2] so kann das für unsere Frage schon deshalb nichts beweisen, weil es sich bei diesem Senatsregiment mehr um ein faktisches, als um ein verfassungsmäßig festgelegtes Verhältnis handelt. Ein System, das für Mommsen selbst im Hinblick auf die damit verbundene Schwächung der magistratischen Befehlsgewalt eine Usurpation ist! Denn formal juristisch regierte ja die Magistratur, für die die beratende Befugnis des Senats als consilium rechtlich nicht bindend war, so daß es also dem Geist der Verfassung geradezu widersprach, wenn der Senat

[1] So Mommsen, R. G. II 95.

[2] Ebenda. Vgl. dazu übrigens die ironische Bemerkung Mommsens (S. 70), daß in dieser Zeit „in Rom überhaupt nicht regiert wurde, wenn man unter innerem Regiment mehr versteht, als die Erledigung der laufenden Geschäfte". Der einzig leitende Gedanke der regierenden Korporation sei die Erhaltung und womöglich Steigerung ihrer politischen Privilegien gewesen. Ein Regierungssystem, von dem Mommsen ausdrücklich sagt, daß es gegen den Geist der Verfassung war! (I 800.)

trotzdem sozusagen als regierendes Parlament die Beamten zu Geschäftsträgern erniedrigte[1] und die ganze Verwaltung beherrschte. Übrigens ist der Satz Mommsens in jener allgemeinen Formulierung insoferne nicht ganz zutreffend, als er wichtige Momente außer acht läßt, welche Mommsen selbst in seinen Ausführungen über die Verfassungsentwicklung der Republik in dem Jahrhundert vor Gracchus hervorgehoben hat.

Er weist mit Recht darauf hin, daß sich schon im Zeitalter des hannibalischen Krieges „die formelle Kompetenz des Volkes in der Beamtenernennung wie in Regierungs-, Verwaltungs- und Finanzfragen in bedenklicher Weise ausgedehnt" hatte.[2] Er konstatiert an bezeichnenden Beispielen ein förmliches „Mitregieren und Mitkommandieren der Bürgerschaft", ja sogar ein Eingreifen derselben in das Finanzwesen der Gemeinde, welche „die Macht des Senates in der Wurzel getroffen" habe.[3] „Auf Schritt und Tritt ward die Regierung durch unberechenbare Bürgerschaftsbeschlüsse gekreuzt und beirrt." Und wenn dieses Hineinregieren auch im nächsten Jahrhundert durch die Weltmachtstellung Roms erschwert wurde, so konnten sich doch solche Zustände je nach der Parteilage und der Persönlichkeit der Führer jeden Augenblick wiederholen. „Jede Minorität im Senat konnte ja der Majorität gegenüber verfassungsmäßig an die Komitien appellieren";[4] und — so können wir hinzufügen — schon längst hatten es sogar einzelne aus den Reihen der Nobilität gewagt, durch den Appell an die Volkssouveränität über den Willen des Senates hinwegzuschreiten. Mommsen selbst führt als Beispiel für die „Pöbelklientel und den Pöbelkultus" der Nobilität den älteren Scipio an, der sich in seiner persönlichen

[1] Neumann Hist. Ztschr. Bd. 92 S. 220.
[2] R. G. I 834. [3] Ebenda 835. [4] Ebenda 837.

und fast dynastischen Politik gegen den Senat auf die Menge gestützt habe.[1] Und wie bezeichnend sind, um nur noch eines zu nennen, die Vorgänge bei der Konsulwahl des Jahres 147, wo die Weigerung des wahlleitenden Konsuls, gegen das Gesetz Stimmen für den jüngeren Scipio anzunehmen, von der Versammlung mit Schreien und Toben aufgenommen wurde. Das Volk wollte sich in die Wahl nicht hineinreden lassen, weil es souverän sei und ohne weiteres jedes Gesetz, das ihm nicht gefalle, abschaffen könne.[2] Es sind Symptome eines Prozesses, den Mommsen auch wieder sehr treffend als „Zerrüttung des Regiments" bezeichnet hat.[3]

Also diese Zerrüttung hatte längst begonnen, ehe Gracchus auftrat; und sie mußte mit Naturnotwendigkeit weiter fortschreiten, mochte er sein Gesetz mit dem Senat verwirklichen oder gegen ihn. Die Art, wie es zustande kam, ist eben selbst auch nur ein Symptom jenes politischen Prozesses, dessen Entstehungsursachen weit tiefer liegen. Kann man Gracchus schon deshalb als Revolutionär bezeichnen, weil er eine Entwicklung, die er nicht verschuldet hatte und die er nicht aufhalten konnte, als etwas Gegebenes hinnahm, um sie wenigstens einem großen staatlichen Interesse und zwar einem im besten Sinne konservativen Interesse dienstbar zu machen?

Wenn ihm Mommsen vorwirft, daß er „den Pöbel beschworen" habe,[4] so wird dabei nicht berücksichtigt, daß es recht eigentlich die Politik der herrschenden Klasse war, gegen

---

[1] Ebenda 838.

[2] Appian Lib. 112: ... *ἐκεκράγεσαν ἐκ τῶν Τυλλίου καὶ Ῥωμύλου νόμων τὸν δῆμον εἶναι κύριον τῶν ἀρχαιρεσιῶν καὶ τῶν περὶ αὐτῶν νόμων ἀκυροῦν ἢ κυροῦν ὃν ἐθέλοιεν.*

[3] A. a. O. S. 837. [4] II 97.

das freiheitlich gesinnte und unabhängige Bürgertum die Ochlokratie auszuspielen und zwar gerade die untersten, meist aus der Unfreiheit hervorgegangenen Schichten des hauptstädtischen Pöbels. Nach Mommsens eigener Schilderung war „der vom Herrenstand abhängige und bezahlte Klientenpöbel dem unabhängigen Bürgerstand längst formell gleichberechtigt und tatsächlich oft schon übermächtig zur Seite getreten". Er „unterhöhlte äußerlich und innerlich den Bürgerstand" und „diente dem Herrenstand dazu, die Komitien zu beherrschen",[1] weshalb Mommsen gegen die Nobilität ganz mit Recht die Anklage erhebt, daß sie wetteifernd mit der Demagogie den hauptstädtischen Pöbel systematisch großgezogen habe und daß mit ihrer Hilfe „dieser abhängige Pöbel dem selbständigen Mittelstand eine mächtige Konkurrenz machte".[2] Wenn daher Gracchus ein Revolutionär sein soll, weil er, um den bedrohten Mittelstand zu retten und das gefährliche Proletariat zu schwächen, dieser ochlokratischen Tendenzpolitik der herrschenden Klasse ebenfalls eine Massenbewegung entgegensetzte, so sind die Vertreter des aristokratisch-plutokratischen Systems, die mit Hilfe bezahlter Massen den Mittelstand und damit den Staat systematisch zugrunde regierten, jedenfalls weit schlimmere Revolutionäre gewesen. „Das innere Regiment der Nobilität" — hat Mommsen selbst sehr treffend

[1] I 820.

[2] 821. Schon der Vater des Tiberius Gracchus mußte sich gelegentlich seiner Zensur überzeugen, daß die Höchstbegüterten, „sobald ihre materiellen Interessen angetastet wurden, bereit waren, sich aller Rücksichten auf Würde und Autorität der Amtsgewalt, auf Herkommen und Verfassung zu entschlagen, und daß sie zur Erreichung ihrer materiellen Zwecke auch ein Bündnis mit dem Demagogentum und mit dem Pöbel nicht verschmähten". Neumann, Geschichte Roms während des Verfalls der Republik I 119.

gesagt — „entwickelte sich weiter in der einmal angegebenen Richtung und die Vorbereitung künftiger Revolutionen und Usurpationen hatte ihren ungehemmten, stetigen Fortgang."[1]

Diese Sachlage ist so klar, daß selbst ein so durchaus konservativ gesinnter und der römischen Aristokratie so nahestehender Beurteiler wie Polybios nicht anders geurteilt hat. Auch er, der doch die korrumpierende Wirkung der Dekretierung von Ackergesetzen durch die Masse so scharf betont hat,[2] muß zugestehen, daß die eigentliche Grundursache des Verfalls der Republik die grenzenlose Entartung der ausbeuterischen Amts- und Finanzaristokratie gewesen ist. Auch nach seiner Ansicht ist es der Prunk und die Pracht der Lebensführung, der Klassenhochmut und der skrupellose Konkurrenzkampf um die einflußreichsten Stellen im Staat, was mit innerer Notwendigkeit den Umschlag zum Schlimmeren herbeiführen mußte. Zwar ist es die Masse, die den Umschlag in Szene setzt, aber sie tut es eben, weil sie sich teils durch die Pleonexie der herrschenden Klasse geschädigt sieht, teils infolge der demagogischen Umschmeichelung durch die ämtergierigen Streber derselben Klasse zum Übermut verführt wird.[3] Wenn selbst ein Polybios so geurteilt hat, wie kann man da sagen, daß „die Unterstellung der Aufteilung der Gemeindedomänen unter die Urversammlungen der Bürgerschaft" es war, welche „der Republik ihr Grab grub".[4] Als ob nicht die aristokratischen Totengräber der Republik dies Werk selbst so gründlich besorgt hätten wie möglich!

Sie haben längst vor Gracchus „die demagogisch-tyrannische Bahn" beschritten,[5] wenn auch nicht im Sinne der Tyrannis eines einzelnen, sondern im Interesse einer ungleich

[1] 818. [2] II 21, 8. [3] VII 9 u. 57. [4] 835.
[5] Wie es Mommsen II 97 von Gracchus sagt.

verderblicheren Tyrannis, der des Mammonismus. Was Mommsen den „Geist“ des damaligen römischen Staatswesens nennt, ist daher keineswegs ein so einheitlicher politischer Typus, wie er es bei seinem Urteil über die Gracchen voraussetzt, sondern ein durchaus widerspruchsvolles und doppelgestaltiges Wesen, unmäßig aristokratisch auf der einen und unmäßig demokratisch auf der anderen Seite. Eine Erscheinung, wie sie sich eben aus der plutokratisch-proletarischen Spaltung der Nation mit psychologischer Notwendigkeit ergab.[1] Wenn sich daher Gracchus genötigt sah, von dem Klassenegoismus des Senats an das allgemeine Stimmrecht, von der Verwaltung an die Legislative zu appellieren, so befand er sich dabei nicht im Widerspruch mit dem „Geist“ der Verfassung, sondern er zog nur die zur Verwirklichung der Reform unbedingt notwendige Konsequenz aus den Widersprüchen der ganzen politischen Lage.

Allerdings war es eine verhängnisvolle Konsequenz, daß über eine große und heilsame Reform überhaupt nur noch auf dem Forum entschieden werden konnte. Denn von dem Senatsregiment an die Volkssouveränität appellieren hieß in gewissem Sinn den Teufel durch Beelzebub austreiben! In einem Weltstaat, der auf die Dauer nur in aristokratischen oder monarchischen Formen regiert werden konnte, war die unmittelbare Entscheidung gesetzgeberischer oder gar administrativer Fragen durch die Bürgerversammlung ein Anachronismus geworden; sie wies der Masse eine Rolle zu, der sie weder moralisch noch intellektuell irgendwie gewachsen war. Allein hätte nun Gracchus deswegen, weil eine große rettende Tat

[1] Das hat als allgemeine Konsequenz solcher Verhältnisse Roscher in der „Politik“ S. 497 gut hervorgehoben.

ohne die Komitien unmöglich war, von vornherein auf diese rettende Tat verzichten sollen?

Gracchus mußte sich doch sagen, daß der Sieg der Nobilität für den Staat hoffnungsloses Siechtum bedeutete; und auch Mommsen hat es so scharf wie möglich ausgesprochen, daß das „aristokratische Regiment durchaus verderblich" war,[1] daß das Übel, dem die Agrarreform galt, der Verfall des italischen Bauernstandes, ein „den Staat geradezu vernichtendes" war.[2] Hätte Gracchus angesichts dieses sicheren sozialen und politischen Verderbens auf den einzigen noch möglichen Weg zur Rettung des Bauernstandes verzichten sollen?

Wenn nach Mommsens eigenem Zugeständnis die Agrarreform „das einzige Mittel war, einem den Staat vernichtenden Übel auf lange hinaus zu steuern",[3] wie kann man dann den Mann, den Mommsen selbst als Schöpfer von nahezu 80000 neuen Bauernhufen feiert, tiefer stellen als einen Scipio, der „den Ruin seines Vaterlandes vor Augen jeden ernsten Versuch einer Rettung in sich niederkämpfte, weil „damit nur Übel ärger gemacht" würden?[4] Gab es überhaupt ein ärgeres Übel als den „Ruin des Vaterlandes"? Und kann man wirklich von der gracchischen Agrarreform sagen, daß sie nur Übel ärger machte, wenn man — wie Mommsen selbst unmittelbar vor dieser Charakteristik Scipios — anerkennen muß, daß „das, was die Reform erreichte, auf alle Fälle ein großes und segensreiches Resultat war"!? Ein ganz flagranter Widerspruch, der von neuem recht deutlich beweist, wie notwendig eine Revision der ganzen Frage ist.

Hat doch noch in allerneuester Zeit v. Wilamowitz das Mommsensche Anklagematerial gegen Tiberius Gracchus in

[1] II 97. [2] II 94. [3] Ebenda. [4] Ebenda 103.

ganz willkürlicher und geschichtswidriger Weise vermehrt! Ich sehe dabei ab von der bereits erwähnten falschen Interpretation Appians;[1] aber was soll man dazu sagen, daß v. Wilamowitz allen Ernstes behauptet, die Gracchen hätten „als Vorkämpfer der Demokratie das römische Volk entwürdigt", indem durch sie die Verteilung von billigem oder Gratisbrot an die Bürger eine feste Institution geworden sei![2] Es wird also in unbegreiflicher Unkenntnis der bekanntesten geschichtlichen Tatsachen das, was Gaius getan, zugleich als ein Werk des Tiberius hingestellt! Dem Tiberius Gracchus ist hier ein ähnliches tragikomisches Schicksal widerfahren, wie der Aspasia, die v. Wilamowitz bekanntlich schon wegen ihres Namens unter die Hetären verwiesen hat, weil keine anständige Frau in Athen so habe heißen können; eine Ansicht, die die sichersten inschriftlichen Zeugnisse für den Namen ebenso kühn ignoriert, wie die Behauptung über Tiberius Gracchus die Tatsachen der Gracchengeschichte. Wie Aspasia ihr Geschlecht, so hat Tiberius sein Volk entwürdigt — und warum? Jene, weil sie Aspasia, dieser, weil er Gracchus hieß!

Nun hat freilich Mommsen gemeint: „Das Ende auf dem von Gracchus eingeschlagenen Wege bedeutete das Ende der Volksfreiheit, nicht die Demokratie, sondern die Monarchie"; — und es ist ja ohne weiteres zuzugeben, daß es eine gefährliche Sache war, die Bürgerschaft Äcker samt Zubehör „sich selber dekretieren zu lassen".[3] Aber war nicht die Art und Weise, wie die Plutokratie einen stetig wachsenden Teil des nationalen Bodens — oft wider Recht und Gesetz — für sich und den Sklaven in Beschlag nahm, für die Volksfreiheit

[1] S. 128 A. 5.

[2] Staat und Gesellschaft der Griechen, 1910 (Die Kultur der Gegenwart) S. 118.

[3] R. G. II 96.

eine ungleich größere Gefahr?[1] Wenn man diese ungeheure soziale Machtverschiebung, den „Krieg des Kapitals gegen die Arbeit, d. h. gegen die Freiheit der Person"[2] und die sonstigen furchtbaren Konsequenzen einer rein plutokratischen Klassenherrschaft widerstandslos über sich ergehen ließ, mußte da nicht das in der Gesellschaft übermächtig gewordene Prinzip der Unterdrückung und Ausbeutung notwendig auch auf den Staat übergreifen und die vom Staate gewährte bürgerliche Freiheit immer mehr illusorisch machen? Mommsen selbst sagt, daß die bürgerliche Gleichheit durch das Emporkommen des regierenden Herrenstandes bereits „eine tödliche Wunde empfangen" und einen gleich schweren Schlag durch die scharf und immer schärfer sich zeichnende soziale Abgrenzung der Reichen und der Armen erlitten habe.[3] War das Ende auf diesem Wege nicht erst recht das Ende der Volksfreiheit?

Man kann die Lage der Dinge nicht treffender kennzeichnen als der spartanische Tyrann Nabis, der von den römischen Aristokraten gesagt hat, ihre Wünsche gingen dahin, daß eine kleine Minderheit durch ihre Machtmittel alles andere überrage und die Plebs ihr untertan sei.[4] Daher hat auch hier wieder die Urquelle Appians ganz und gar aus den Stimmungen der Zeit heraus geschrieben, indem sie die Armen

[1] Mit Recht hat schon Nitzsch a. a. O. (1858) S. 435 gegenüber Mommsen darauf hingewiesen, daß die genannte Praxis der Komitien am Ende nicht schlimmer war, als die Tatsache, daß die englische Aristokratie, im Parlament Richter zugleich und Partei, die Konsolidierung des großen Grundbesitzes als Gesetzgeber und Zivilrichter durchgeführt und behauptet hat.

[2] Mommsen a. a. O. S. 75.

[3] Ebenda I 863.

[4] Livius 34, 31, 17 paucos excellere opibus, plebem subjectam esse illis vultis.

die laute Klage erheben läßt, daß das Scheitern der gracchischen Reform für sie das Ende der bürgerlichen Freiheit bedeute, daß sie durch die Übermacht der Reichen sozusagen zu Sklaven gemacht würden.[1] Ganz ähnlich, wie später das bekannte Pamphlet „an Cäsar" von dem heimatlos gewordenen Bürger gesagt hat, daß er seine Freiheit zusamt dem Staate feilhalten müsse, und daß ihm statt des Anteiles an der Herrschaft nur noch ein Sklavenlos übrig bleibe![2] Der Mann, der diese Armen und Elenden aus hoffnungsloser Erniedrigung zu Licht, Luft und Freiheit emporzuführen versprach und tatsächlich zu einem beträchtlichen Teile emporgeführt hat, hat also jedenfalls — wenigstens für einige Zeit — ein gewaltiges Stück Volksfreiheit gerettet oder vielmehr neu geschaffen, die notwendig gerettet werden mußte, solange es überhaupt noch möglich war.

Als Bismarck dem Proletariat das allgemeine gleiche Stimmrecht zugestand, hatte er die lebhafte Empfindung, damit einen geradezu „revolutionären" Schritt zu tun. Aber er tat ihn, weil „man in einem Kampf, der auf Tod und Leben geht, die Waffen, zu denen man greift, und die Werte, die man durch ihre Benützung zerstört, nicht ansieht". Der einzige Ratgeber sei zunächst der Erfolg des Kampfes. Die Liquidation und Ausbesserung der dadurch angerichteten Schäden habe nach dem Frieden stattzufinden.[3]

Ähnlich mochte Tiberius Gracchus denken und von einer

---

[1] § 63: *οἴκτου δὲ πολλοῦ σὺν λογισμῷ τοὺς πένητας ἐπιλαμβάνοντος ὑπέρ τε σφῶν αὐτῶν, ὡς οὐκ ἐν ἰσονόμῳ πολιτευσόντων ἔτι, ἀλλὰ δουλευσόντων κατὰ κράτος τοῖς πλουσίοις, καὶ ὑπὲρ αὐτοῦ Γράκχου κτλ.*

[2] [Sallust] ad Caesarem II c. 5, 1. Dazu die Abhandlung III „Zur Geschichte der antiken Publizistik".

[3] Gedanken und Erinnerungen II 58.

in seinem Sinne regenerierten Bürgerschaft eine Neubefestigung staatlicher Ordnung und Freiheit erhoffen, die sich stärker erweisen würde, als die Gefahren, die der eingeschlagene Weg zur Reform etwa in sich bergen konnte. Und wogen diese Gefahren — so, wie die Dinge lagen, — etwa schwerer als die, welche jener große Staatsmann heraufbeschwor, als er durch den Radikalismus des gleichen Stimmrechtes der Masse zu einer politischen Stellung verhalf, der sie weder moralisch noch intellektuell gewachsen ist? Die Folge dieser mechanischen Gleichmacherei ist eine zunehmende Verrohung unseres politischen Lebens, eine schwere Schädigung unserer ganzen politischen Kultur, eine fortschreitende Zurückdrängung der besonneneren und gebildeteren Elemente durch die Massenmehrheit, ein beständiges ängstliches Schielen der Politiker nach dem „vielköpfigen Despoten", dem König Demos, und eine Macht des Demagogentums, die jeden tiefer Blickenden mit schwerer Sorge um die Zukunft unseres Volkes erfüllt.[1] Was ist gegen die Entfesselung dieser revolutionären Macht der Appell des Gracchus an die plebs urbana, deren Berechtigung längst verfassungsmäßig feststand? Allerdings war die Hoffnung des Gracchus auf eine dauernde Regeneration der römischen Bürgerschaft illusorisch, ebenso illusorisch, wie die modernen Träume von den Segnungen des gleichen Stimmrechtes. Aber solche Hoffnungen sind ja damals auch sonst gehegt worden. Hat doch noch weit später, als das, was Gracchus durch seine Reform geschaffen, wieder in voller Auflösung begriffen war, der ganz in gracchischen Bahnen wandelnde Verfasser des „sallustischen" Pamphlets an Cäsar ganz ähnlich gedacht und die Erwartung ausgesprochen, daß die Begründung neuer

[1] Vgl. was ich über das Massenproblem im 1. Bd. von „Aus Altertum und Gegenwart" (2. Aufl.) S. 22 ff. gesagt habe.

Bauernhufen — neben der Aufnahme frischen Blutes — eine neue Ära bürgerlicher Freiheit herbeiführen werde![1]

Bei seiner Beurteilung des sogenannten licinischen Ackergesetzes hat ja auch Mommsen auf den engen Zusammenhang zwischen sozialer und politischer Freiheit hingewiesen und dabei den Satz aufgestellt: „Wenn die ökonomische Bedrängnis den Mittelstand aufzehrte und die Bürgerschaft in eine Minderzahl von Reichen und ein notleidendes Proletariat auflöste, so war die bürgerliche Gleichheit damit zugleich vernichtet und das republikanische Gemeinwesen der Sache nach zerstört.[2] Diese Voraussetzung war im Zeitalter der Gracchen nahe daran, sich zu verwirklichen. Was hatte angesichts solch unaufhaltsamen Verderbens das zu bedeuten, was etwa Gracchus durch sein Ackergesetz zerstören konnte!

Mit der unabweisbaren Notwendigkeit eines Naturgesetzes führte ja das herrschende politische System selbst zum Untergang der Republik und zur Monarchie. Indem es den Kreis der Mächtigen stetig zu verringern suchte, wuchs es sich immer mehr zu einer von absolutistischen Tendenzen erfüllten Oligarchie[3] aus, die mit der Tyrannis auch das gemein hatte, daß sie sich für ihre Zwecke ebenso skrupellos käuflicher Massen bediente, wie die demokratische Demagogie. Ein System politischer Brunnenvergiftung, das für den Bestand der Staatsordnung um so gefährlicher war, als gleichzeitig der von Nobilität und Hochfinanz wetteifernd betriebene Raubbau an der Volkskraft die Proletarierheere großzog, deren höchste Hoffnung der Feldherr und die auf Kosten der Besitzenden zu

[1] Ad Caesarem II 5, 7. Siehe die dritte Abhandlung.

[2] A. a. O. I 303.

[3] Siehe Thukydides 3, 62, 2; *ἐγγυτάτω τυράννου δυναστεία ὀλίγων ἀνδρῶν*. Tacitus Ann. 6, 42 paucorum dominatio regiae libidini propior.

machende Beute war. Es ist die plutokratisch-proletarische Spaltung an sich, aus welcher mit logischer Folgerichtigkeit die Monarchie emporwuchs, in Rom, wie in so vielen hellenischen Gemeinwesen, die ja auch ohne einen Gracchus rettungslos der Tyrannis verfallen waren.

Man denke nur an die in die Pseudohistorie des Ständekampfes verwobene Kritik der Gesellschaft, in der sich eben die Stimmungen der späteren Revolutionszeit Roms reflektieren.[1] „Wir sind — heißt es da — in zwei Staaten zerrissen, von denen der eine von Armut und Not beherrscht ist, der andere von Überfluß und Übermut. Fromme Scheu, Sinn für Ordnung und Recht, die Grundsäulen aller staatlichen Gemeinschaft finden sich weder hüben noch drüben mehr."[2] — „Ein ehrlicher dauernder Friede ist unmöglich geworden. Die Klasse, die nur herrschen will, und diejenigen, deren Ideal die Freiheit ist, können sich nur widerwillig und nur solange vertragen, als sie eben müssen."[3] — Die zum vollen Klassenbewußtsein erwachte Masse hat die Frage aufgeworfen: „Was nützen uns die Leute, die uns beherrschen? Was leisten sie für die Wohlfahrt aller?" Und die Antwort lautet: „Es sind Drohnen, die sich von unserem Schweiße mästen."[4] Anderseits heißt es von den Enterbten, daß sie sogar verlernt haben, den heimatlichen Boden zu lieben, der ihnen keinen Anteil an irgendeinem Gute gewähre, so daß der Arme geradezu ein Feind des Staates werde.[5] Die Vaterlandslosigkeit des Proletariers, der zum Angriff auf die bestehende Ordnung jedem zu folgen

---

[1] Vgl. zum Folgenden meine Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus II 560 ff.

[2] Dionys von Hal. 6, 36. [3] Ebenda 6, 78, 3.

[4] Siehe meine Geschichte II 568.

[5] Dionys 6, 79, 2; 5, 63, 1; 5, 65, 2.

bereit ist, unter dessen Führung er mit Gewalt holen kann, was ihm diese Ordnung versagt!

Und auf dem Höhepunkt der Optimatenherrschaft faßt ein geistig hochstehender Patriot, der allerdings zugleich Demokrat war, das Ergebnis der aristokratisch-plutokratischen Klassenherrschaft in den furchtbaren Worten zusammen: concordia de civitate sublata est, libertas sublata est, fides sublata est, amicitia sublata est, res publica sublata est! Quae reliqua spes manet libertatis, si illis et quod libet, licet, et quod licet, possunt, et quod possunt, audent, et quod audent, faciunt?[1]

Kann man auch nur einen Augenblick im Zweifel sein, daß diese ungeheure, mit elementarer Gewalt auf eine revolutionäre Entladung hindrängende Spannung für die Entstehung des Cäsarismus weit mehr ins Gewicht fiel, als die Eingriffe der Komitien in die Verwaltung? Man müßte schon auf dem kurzsichtigen Klassenstandpunkt Ciceros stehen, wenn man mit ihm behaupten wollte, daß erst durch die Tribunatspolitik des Tiberius Gracchus ein einiges Volk in zwei Teile gespalten worden sei, daß sie es verschuldet habe, wenn sich in einer Republik gewissermaßen zwei verschiedene Völker feindlich gegenüberständen.[2] Als ob nicht umgekehrt die verbrecherische Auflehnung der herrschenden Kaste gegen die vom Staat in seinem Agrarrecht aufgerichteten Schutzwehren gemeiner Freiheit weit mehr als irgendein anderer Faktor des staatlichen Lebens die innere Einheit der Nation und jene Einheitlichkeit der Gesinnung zerstört hätte, die ein Volkstum zusammenhält! Und als ob nicht gerade Gracchus es gewesen wäre, der in einer neuen plebs rustica

[1] Auctor ad Herennium IV 19 u. 34.

[2] De rep. 1, 31. Dazu meine Geschichte II 502.

ein Bollwerk gegen die weitere Vertiefung dieser längst bestehenden Spaltung zu schaffen gedachte!

Daß durch die maßlose Wut des verletzten Klassenegoismus auf der einen Seite und durch die Erbitterung auf der anderen der Gegensatz sich in einer Weise verschärft hatte, daß eine tiefergreifende Reform nicht mehr möglich war, ohne gewaltsame Ausschreitungen hervorzurufen, das war eben die tragische Gewalt der Ereignisse, die uns über die Grundtendenz der gracchischen Agrarreform nicht täuschen darf. Das, was Appian als das *ἄριστον βούλευμα* des Tiberius Gracchus bezeichnet,[1] war in der Tat als ein wahrhaft reformatorisches, nicht revolutionäres Werk gedacht.

Man sieht: eine allseitige historisch-politische Würdigung des Mannes wird ihm und seinem Werk ungleich gerechter, als der größte seiner modernen Beurteiler, der zwar diese reformatorische Grundtendenz anerkennt, es aber Gracchus nicht verzeihen kann, daß er sich durch die unerbittliche Konsequenz der Dinge auf die „demagogisch-tyrannische Bahn" habe drängen lassen, ohne doch die „entfesselten Geister der Revolution" beherrschen zu können. Eine unbefangene Geschichtsauffassung kann unmöglich dem Urteil Mommsens zustimmen, daß „die Märtyrerglorie, mit der die Adelsrotte Tiberius Gracchus' Namen geschmückt hat, hier wie gewöhnlich an den unrechten Mann gekommen" sei.[2] Und es ist eine unbegreifliche Verirrung, wenn Mommsen gegen den Mann, der nach seinem eigenen Urteil für eine „große und segensreiche" Sache sein Leben einsetzte, gewissermaßen als Ankläger den jüngeren Scipio aufruft, der mit seinem impotenten Verzicht auf jedes eingreifende Handeln gewiß nicht als un-

[1] Die *πρώτη ὑπόθεσις* bei Plutarch (in der *σύγκρισις* c. 5, 4).

[2] R. G. II[5] S. 97 f.

befangener Beurteiler des Mannes der kühnen Tat gelten kann. Wer selbst für seines Volkes Not nur fromme Wünsche hat und im übrigen — nichts tut, ist wahrlich nicht berufen, über den gefallenen Helden in der Weise den Stab zu brechen, wie es Scipio — auf die Kunde von der Katastrophe des Schwagers — mit den homerischen Worten getan haben soll: „Also verderb' ein jeder, der ähnliche Werke vollführt hat."[1] Ein geschichtliches Urteil ist das nicht, und es war auch gewiß nicht das Urteil der „besten Zeitgenossen" überhaupt, die Mommsen sowenig alle gekannt hat, wie wir. Besitzen wir doch noch einen lebhaften Nachklang der Stimmungen, welche die schmachvolle Ermordung des großen Reformators bei hochgebildeten und wahrhaft patriotisch empfindenden Männern hervorrief, in dem scharfen Protest des Verfassers der genannten Lehrschrift „an Herennius" gegen die Mörder. „Ein unwürdiger Tod — sagt er — hat Gracchus im Dienste des Gemeinwesens ereilt und an längerem Wirken verhindert."[2] Doch „ist er gefallen, ohne mit einem Laut die angeborene virtus zu verleugnen"![3] Und wenn der Verfasser entrüstet ausruft: „Ungerächt liegen die Gracchen",[4] so ist auch das gewiß nicht nur politische Parteiparole, sondern Ausdruck tief innerlicher Empörung gegen den ungeheuren Druck der verhängnisvollen Macht, der einst Tiberius Gracchus zum Opfer gefallen.

Nun glaubt ja Mommsen, das angebliche Verdikt der „besten" Zeitgenossen durch das verstärken zu können, was

[1] Diodor 34, 7, 3. Plutarch Ti. Gracchus 21.

[2] IV 31 Ti. Gracchum rem publicam administrantem prohibuit indigna nex diutius in ea commorari.

[3] IV 68 ille nulla voce libans insitam virtutem concidit tacitus.

[4] IV 67 inulti iacent Gracchi! Vgl. v. Scala, Zur Charakteristik des Verfassers der Rhetorik ad Herennium, Jahrb. f. kl. Philol. S. 221 ff.

dem jüngeren Bruder Tibers, „als er Miene machte, in gleicher Weise aufzutreten, die eigene Mutter geschrieben hat". — „Wird denn unser Haus des Wahnsinns kein Ende finden? Wo wird die Grenze sein? Haben wir noch nicht hinreichend uns zu schämen, den Staat verwirrt und zerrüttet zu haben?" — Dieser Schmerzensschrei eines gequälten Mutterherzens ist menschlich ja vollkommen begreiflich; aber der nüchterne Historiker kann das Urteil, das hier gefällt wird, unmöglich in dem Sinne ratifizieren, wie dies Mommsen getan hat. Es mag ein rhetorisch ganz wirksamer Schluß des glänzenden Kapitels über Tiberius Gracchus sein, wenn Mommsen den Worten Cornelias hinzufügt: „So sprach nicht die besorgte Mutter, sondern die Tochter des Überwinders der Karthager, die noch ein größeres Unglück kannte als den Tod ihrer Kinder." Aber was ist damit gegen Gracchus bewiesen?[1]

Vollends unverständlich ist es, wenn Mommsen „viel mehr eine zweite Anklage als eine Rechtfertigung" für Gracchus darin findet, daß dieser nicht an einen cäsaristischen Staatsstreich und an die Aufrichtung der Monarchie gedacht hat, womit er nach der Ansicht Mommsens dem gemeinen Wesen vielleicht mehr noch genützt, als geschadet hätte"! Ich fürchte, daß in diesem Falle das Urteil der „Besten der Zeitgenossen," auf das Mommsen so großes Gewicht legt, sich nicht mit dem seinigen gedeckt hätte, so sehr man Mommsen darin recht geben muß, daß eine Monarchie unter Umständen dem bestehenden System weitaus vorzuziehen gewesen wäre.

---

[1] Vgl. übrigens über die sehr verschieden beurteilte Stellung der Cornelia E. Meyer a. a. O. S. 389.

3.

Wenn uns aber die sozialreformerische Seite der gracchischen Politik ausschlaggebender für die geschichtliche Beurteilung des Mannes erscheint, als die „Verwirrung des Staates" durch den äußeren Verlauf der Aktion, so werden wir auch den richtigen Maßstab für die Beurteilung der Frage gewinnen, ob die gracchische Sozialreform wirklich so großzügig gedacht war, wie es Appian hinstellt, d. h. ob sie zugleich eine umfassende Stärkung der Wehrhaftigkeit der Nation ins Auge gefaßt hat.

Man hat Rom die größte militärische Republik genannt, welche die Geschichte kennt, einen Staat, in welchem militärische und bürgerliche Verfassung aufs innigste zusammenhing.[1] Es waren daher auf jeden Fall — wie auch Schwartz zugeben muß — eminent politische und echt römische Gedanken, welche Appian in Bezug auf die Wehrfrage bei Tiberius Gracchus voraussetzt. Sie bedeuteten aber gerade in dessen Zeit noch weit mehr, weil sie eben damals recht eigentlich aktuell geworden waren. Gerade damals trat mit erschreckender Deutlichkeit zutage, wie enge die Wehrfrage auch mit dem ganzen sozialen Organismus zusammenhing. Die Kriegspflicht ruhte ganz wesentlich auf den besitzenden Klassen. In ihrem Hab und Gut sah der Staat gewissermaßen ein Unterpfand für die staatstreue und patriotische Gesinnung seiner Armeen, die er dem Besitzlosen und Proletarier nicht ohne weiteres zutrauen zu dürfen glaubte.[2] Mußte es da nicht

[1] Nitzsch, Heer und Staat in der römischen Republik, Historische Zeitschrift 1862 S. 135.

[2] Gellius 16, 10, 11: Sed quoniam res pecuniaque familiaris obsidis vicem pignerisque esse apud rempublicam videbatur amorisque in patriam fides quaedam in ea firmamentumque erat, neque proletarii neque capite censi milites nisi in tumultu maximo scribebantur,

als eine öffentliche Gefahr empfunden werden, daß man infolge des Zusammenschwindens und der Verarmung des im hannibalischen Krieg an der Wurzel getroffenen Bauernstandes den zum Eintritt in das Heer verpflichtenden Zensus fast auf den dritten Teil seines Betrages herabsetzen mußte,[1] und daß trotzdem und trotz der Verkürzung der Dienstzeit der Heeresersatz immer schwieriger, der Kriegsdienst immer mehr als eine drückende Last empfunden ward, der man sich oft durch die unwürdigsten Mittel zu entziehen suchte?[2] Wenn schon im Jahre 177 die latinischen Gemeinden geklagt hatten, es würde nach wenig Lustren dahin kommen, daß die verödeten Städte und Äcker keine Soldaten mehr stellen könnten,[3] so begreift man, daß die verlustreichen Kriege der Folgezeit, besonders die furchtbare Blutsteuer für die langjährigen Kämpfe in Spanien die bestehende Wehrverfassung geradezu unhaltbar gemacht haben. Man hat nicht mit Unrecht den Kampf um die militärischen Aushebungen einen entscheidenden Charakterzug dieser Zeit genannt.[4] Schon im Jahre 151 wurden die aushebenden Konsuln in diesem „Kampf zwischen Heimats- und Weltpolitik" durch den energischen Widerstand der Volkstribunen gezwungen, statt der Aushebung zur Losung zu greifen;[5] und im Jahre 138 hatte sich der Gegensatz bereits so zugespitzt, daß die Tribunen sogar zur Verhaftung der

quia familia pecuniaque his aut tenuis aut nulla esset. — Val. Maximus 2, 3, 1: Laudanda etiam populi verecundia est, qui impigre se laboribus et periculis militiae offerendo dabat operam, ne imperatoribus capite censos sacramento rogare esset necesse, quorum nimia inopia suspecta erat, ideoque his publica arma non committebant.

[1] Polyb. 6, 19, 2 von 11 000 As auf 4000 As.

[2] Dieser Verfall der Wehrkraft wird nicht bloß bei Appian, sondern auch bei Plutarch (c. 8, 2) hervorgehoben.

[3] Livius 41, 8.

[4] Kornemann, Die neue Liviusepitome, Beitr. z. alt. G. 1904, 2. Beiheft S. 107.

[5] Appian Iber. 49.

Konsuln schritten, um deren militärische Maßnahmen illusorisch zu machen! Nur die Fürsprache des Volkes konnte sie aus dem Gefängnis befreien![1] Kein Wunder, daß der Truppenersatz ein so ungenügender war, daß z. B. im Jahre 140, als neue Mannschaften nach Spanien abgingen, die alten bereits sechs Jahre unter der Fahne standen.[2] Hätte es doch Tiberius Gracchus noch erleben können, wie an die Stelle der alten Bauernlegionen Massen arbeitsloser und arbeitsscheuen Gesindels traten, wie die Armee jener verhängnisvollen Proletarisierung verfiel, die für die Republik der Anfang vom Ende war und unmittelbar in die Tyrannis hineinführte! Angesichts dieser geradezu vernichtenden Entwicklung konnte in der Tat ein römischer Patriot über das Bauernlegen der damaligen Grund- und Geldaristokratie kaum viel anders denken, als Friedrich der Große, der den junkerlichen Bedrängern des Bauern das berühmte Wort zurief: „So jemand einen Bauern aus dem Lande jaget, ist er so kriminell, als ob derselbe einen Soldaten aus Reih' und Glied jagen wollte."

In Rom aber kam nun dazu noch ein weiteres Moment sozialer Zersetzung und Auflösung: die immer drohender werdende Sklavenfrage. Während die Plutokratie auf der einen Seite durch den Vernichtungskrieg gegen den Bauernstand an der Zerstörung der festesten Stützen der staatlichen Ordnung arbeitete, zog sie auf der anderen Seite durch die Massenhaftigkeit der in der Sklavenwirtschaft tätigen Menschenkraft die unfreien Proletarierscharen groß, die nur auf eine Gelegenheit lauerten, wie eine Räuberbande über die bürger-

[1] Nach der Liviusepitome des Papyrus Nr. 668 des 4. Bandes der Oxyrhynchuspapyri Z. 182—184. Vgl. ebenda die Notiz über den Antrag des Appius Claudius aus demselben Jahr, der eine zweimalige Aushebung im gleichen Jahr geradezu verbot, Z. 177—178.

[2] Appian Iber. 78.

liche Gesellschaft herzufallen. Indem in den Werkstätten, auf den großen Weidelatifundien und in den Arbeitshäusern der Landgüter die Sklavenmassen stetig zunahmen, wurden diese geborenen Feinde der Gesellschaft in einer Weise organisiert und geschult, daß sich in ihnen ein Massenbewußtsein und ein Kraftgefühl entwickelte, das sich gerade in der Zeit des Gracchus weithin über die Mittelmeerwelt in furchtbaren revolutionären Ausbrüchen entlud: die erste internationale Arbeiterbewegung, welche die Geschichte kennt.[1] Die gewaltige Erhebung der unfreien Bevölkerung Siziliens, die eine ganze Reihe von Jahren hindurch dem römischen Weltstaat Trotz bot, vergleicht Orosius mit einer Feuersbrunst, von der die Funken emporwirbeln und vom Sturm getragen überall Brand und Verderben säen.[2] Sogar im Herzen Italiens, in Latium, ja in Rom selbst ist damals in Sklavenrevolutionen und Sklavenverschwörungen diese soziale und politische Gefahr grell genug zutage getreten. Aber auch ganz abgesehen von der Gefährlichkeit der Sklavenmassen, war es nicht an sich bedenklich genug, daß ein so großer und rapid zunehmender Teil der Bevölkerung für die nationale Verteidigung und die Aufrechterhaltung der äußeren Machtstellung überhaupt nicht in Frage kam?

Es mußte in der Tat jeden Patrioten mit banger Sorge erfüllen, wenn er mit den unheimlich anschwellenden Massen des freien und unfreien Proletariates an der Hand der Zensuslisten die erschreckende Abnahme der waffenfähigen Bürger verglich! Ein Ergebnis, von dem Mommsen gesagt hat: „Wenn es so fortging, löste sich die Bürgerschaft auf in Pflanzer und Sklaven, und konnte schließlich der römische Staat, wie es bei

[1] Siehe Bücher a. a. O. S. 115.

[2] 5, 9. Orta praeterea in Sicilia belli servilis contagio multas late infecit provincias.

den Parthern geschah, seine Soldaten auf dem Sklavenmarkt kaufen!“[1] Es mag ja zuviel gesagt sein, wenn man gemeint hat, daß die Wehrfähigkeit Italiens damals bereits so gut wie vernichtet gewesen sei.[2] Daß man aber auf dem besten Wege dazu war, kann nicht bezweifelt werden. Wir hätten daher auch nicht den geringsten Grund uns zu verwundern, wenn Tiberius Gracchus wirklich die Erhöhung der Wehrfähigkeit des italischen Bauernstandes als den Endzweck seiner Politik proklamiert hätte. Und es ist jedenfalls ein neues Beweismoment für die Trefflichkeit der Quelle Appians, daß sie diese nationale Existenzfrage so entschieden betont hat.

Es ist wieder so recht aus der Situation heraus gedacht, wenn bei Appian Gracchus und seine Partei so energisch auf den Wehrkraftswert des freien und wirtschaftlich selbständigen Bürgers hinweisen und die Heranbildung eines kriegstüchtigen Geschlechtes fordern.

Wir brauchen daher in keiner Weise bis in das augusteische Zeitalter herabzugehen, um diese Idee einer militärischen Wiedergeburt Italiens geschichtlich zu begreifen. Im Gegenteil: der Gedanke liegt dem Zeitalter der Gracchen eher noch näher als dem Kaiser Augustus. Es ist ja eine bekannte Erscheinung, die in den Lebensbedingungen der cäsarischen Gewalt wurzelt, daß der Cäsarismus auf die Dauer der Gefahr einer gewissen militärischen Schwäche kaum entgehen kann.[3] Und gerade Augustus hat dieser Tendenz seinen Tribut gezahlt, indem er die Stärke der Armee auf ein Minimum heruntersetzte! Er hat auf die Durchführung der allgemeinen Dienstpflicht direkt verzichtet und sich durch möglichste Verlängerung der Dienstzeit seiner Söldnerarmeen, sowie durch die Heranziehung zahlreicher

[1] II 83. [2] So E. Meyer S. 404.
[3] Siehe Roscher a. a. O. S. 606.

nichtbürgerlicher Elemente Ersatz zu schaffen gesucht! Ein System, das im wesentlichen dem entsprach, welches Cassius Dio dem Mäcenas gelegentlich der fingierten Ministerratssitzung in den Mund legt[1] und das von dem Gedanken einer Wiederherstellung der kriegerischen Kraft Italiens durch die Regeneration des Bauernstandes recht weit entfernt war. Nicht um eine wehrhafte Nation war es dem Cäsarismus zu tun — das hätte zu einer gefährlichen Wiederbelebung des freien Bürgersinnes führen können —, sondern um eine an die Person des Herrschers gebundene bezahlte Soldateska. Und um deren Reihen zu füllen, bedurfte man keines starken bäuerlichen Mittelstandes. Denn der Berufssoldat der Monarchie ist vorwiegend der unbemittelte Stadtbürger und städtische Proletarier,[2] der von dem Dienst eine Altersversorgung erhofft, nicht der Bauer, der auf seine Hufe zurückkehrt. Ein Material, mit dem man bei der Geringfügigkeit des jährlichen Truppenersatzes auszureichen glaubte.[3] Hat man sich doch selbst dann, als in den letzten Jahren des Augustus infolge des pannonischen Aufstandes und der Katastrophe im Teutoburger Wald die Schwäche des Systems, der Mangel an Reserven sehr deutlich hervortrat, mit Ausnahmemaßregeln begnügt und auf tiefergreifende Reformen verzichtet!

Eben deshalb ist Augustus auch weit davon entfernt gewesen, eine Weltmachtspolitik im großen Stil zu treiben, wie sie Appian in dem Bericht über die Rede des Tiberius Gracchus im Auge hat. Wenn es auch nicht an Leuten fehlte,

[1] 52, 27.

[2] Siehe Mommsen, Reden und Aufsätze S. 172.

[3] Siehe Gardthausen, Augustus I 2, 629 ff. Mommsen, Die germanische Politik des Augustus, Reden und Aufsätze S. 326: „Man darf sagen, daß Augustus das Militärwesen in einem Grade auf die Defensive beschränkte, welche diese selbst unzulänglich zu machen drohte."

die von einer Eroberung des Partherreiches, Britanniens und Germaniens träumten, so war doch das Ruhebedürfnis eines von zerrüttenden Bürgerkriegen erschöpften Zeitalters zweifellos weit stärker als solche Gedanken der Welteroberung; und insbesondere war Augustus nichts weniger als geneigt, so weitgehenden Hoffnungen zu entsprechen.[1]

Es ist daher nicht eben wahrscheinlich, daß ein „so gut unterrichteter Mann", ein „so politischer Kopf", wie es der „Autor Appians" nach der Ansicht von Schwartz doch war,[2] gerade von diesen dem führenden Politiker der Zeit innerlich recht fremden Gedanken so ganz und gar erfüllt gewesen sein sollte, daß er sie sogar künstlich in die Vergangenheit hineintrug! Und wenn er es getan, so sind es jedenfalls nicht echte Gedanken des Augustus gewesen.

Doch wozu die ganze Hypothese überhaupt! Als ob die Weltmachtsidee nicht recht eigentlich einer Zeit entsprochen hätte, die den ungeheuren Siegeslauf Roms selbst miterlebt hatte, die die Staaten der Balkanhalbinsel und weite Gebiete Afrikas dem römischen Staat unterworfen sah und eben im Begriffe stand, diesen Machtbereich auch über Asien auszudehnen:[3] einer Zeit, der diese gewaltige Wendung der Weltgeschicke nicht bloß in politischer, sondern vor allem in wirtschaftlicher Hinsicht schier unermeßliche Perspektiven eröffnete. Und was war in Rom nicht alles an der spekulativen Aus-

[1] Vgl. die treffenden Bemerkungen Mommsens über den Abstand zwischen der tatsächlichen Politik des Augustus und den Ideen, wie sie z. B. Horaz Oden III 5 vertritt, Reden und Aufsätze S. 179. Allerdings ist Mommsen der Ansicht, daß sich die öffentliche Meinung in dieser Richtung tief und mächtig geltend gemacht haben muß. Ich möchte das bezweifeln! [2] A. a. O. S. 803.

[3] Sagt doch schon Polybios VI 50, 6: *ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ πᾶσαν ὑφ' ἑαυτοὺς ἐποιήσαντο τὴν οἰκουμένην.*

nützung der neuen Weltkonjuktur und an der fortschreitenden Vermehrung der „Landgüter des römischen Volkes" interessiert![1] Neben beutegierigen Aristokraten die ganze einflußreiche Klasse, welche das mobile Kapital vertrat, Geldmänner, Publikanen und die Mehrheit der städtischen Besitzenden überhaupt, ferner die überaus zahlreiche Menge der von ihnen abhängigen niederen Bevölkerung, besonders der Handel und Gewerbe treibenden Klassen. Konnte Gracchus hoffen, diese Leute für die Gesichtspunkte einer reinen Heimatspolitik zu erwärmen? War er nicht vielmehr geradezu gezwungen, seine italische Wirtschaftspolitik auch vor den imperialistischen Anschauungen dieser großen sozialen Gruppen zu rechtfertigen, wenn er der Mehrheit auf dem Forum sicher sein wollte?

Daß es in der Tat dieser Gruppenimperialismus war, der hier für ihn in erster Linie in Betracht kam, das beweist eben sein Appell an die Reichen, sie möchten doch auf das kleinere Interesse verzichten und ihrer großen Zukunftserwartungen gedenken. Allerdings werden diese Hoffnungen zugleich solche des „Vaterlandes" genannt, wird der Ruhm und Glanz, den ihre Erfüllung verheiße, mit lebhaften Farben geschildert. Allein dies schließt keineswegs aus, daß Gracchus persönlich dieser Weltmachtspolitik viel zurückhaltender und nüchterner gegenüberstand, als es bei dem rhetorischen Schwung seiner Worte den Anschein hat. Auch Augustus hat durch Horaz die Eroberung Britanniens und Persiens verkündigen

[1] Siehe die bezeichnende Schilderung bei Polyb. VI 17 und was Cicero de off. II 85 als Politik der Vorfahren preist und von dem echten Staatsmann fordert: quibuscunque rebus vel belli vel domi poterunt, rem publicam augeant imperio, agris, vectigalibus. Haec magnorum hominum sunt, haec apud maiores nostros factitata, haec genera officiorum qui persequentur, cum summa utilitate rei publicae magnam ipsi adipiscentur et gratiam et gloriam.

lassen, an die er schwerlich jemals im Ernste gedacht hat. Und Rhetorik ist ja die Bezeichnung jener „Hoffnungen" als Hoffnungen des „Vaterlandes" insoferne jedenfalls, als die Ansichten über die wünschenswerte Richtung und die letzten Ziele der äußeren Politik immerhin auseinandergingen. Trotzdem wird man dem Redner ein gewisses Recht, hier von Hoffnungen des Vaterlandes zu sprechen, keineswegs ganz bestreiten können. Ein so feiner Beobachter des Römertums jener Tage, wie Polybios, hatte doch durchaus den Eindruck, daß der Gedanke der Welteroberung einer weitverbreiteten römischen Anschauungsweise entsprach.

Es ist, als ob Polybios die Rede des Tiberius Gracchus vor sich gehabt hätte: so frappant ist die Übereinstimmung zwischen beiden! Wenn dieser letztere dem Hochgefühl des damaligen Römers über die Unterwerfung des „größten Teiles der Erde"[1] Ausdruck gibt, so sieht auch Polybios der Herrschaft Roms „fast alle Teile der bewohnten Erde" unterworfen;[2] und wenn Gracchus darauf hinweist, daß die Absichten Roms auf den „noch übrigen Teil der Ökumene" gerichtet seien,[3] so spricht Polybios genau von denselben Absichten der „Römer", von ihrem *ἔννοιαν σχεῖν τῆς τῶν ὅλων ἐπιβουλῆς*.[4] Und klingt es nicht wie eine Bestätigung dieser Ansicht des griechischen, wie des römischen Politikers, wenn der Zensor regelmäßig

[1] Appian a. a. O. 45: *πλείστης γῆς ἐκ πολέμου βίᾳ κατέχοντες.*

[2] VI 2, 3: *σχεδὸν πάντα τὰ κατὰ τὴν οἰκουμένην.*

[3] *Τὴν λοιπὴν τῆς οἰκουμένης χώραν ἐν ἐλπίδι ἔχοντες. — κτήσασθαι καὶ τὰ λοιπά.*

[4] III 2, 6. Übrigens sagt Schwartz einmal bei anderer Gelegenheit (Charakterköpfe aus der antiken Literatur S. 84), es klinge wie eine ernste Mahnung an die römischen Gewalthaber, wenn Polybios sage, daß es kein politisches Ziel sei, alles zu unterwerfen! Eine Beobachtung, mit der Schwartz selbst sein Urteil über die appianische Rede des Tiberius Gracchus unbewußt widerlegt.

das Luſtrum mit dem Gebete ſchloß, die Götter möchten den römiſchen Staat immer herrlicher und größer machen?[1] Wie bezeichnend iſt es ferner, daß ein Mann wie Scipio Ämilianus, der die Gefahren der Weltmachtspolitik ſo tief empfand, daß man von ihm — allerdings mit Unrecht — behauptete, er habe als Zenſor nicht mehr für die Vergrößerung, ſondern nur noch für die Erhaltung des Staates gebetet, dem übermächtigen Zuge der Zeit ſo wenig zu widerſtehen vermochte, daß gerade er der Eroberer Karthagos und Numantias geworden iſt! Auch iſt ja tatſächlich die weitere Entwicklung des Staates ſo ſehr von dieſer Tendenz beherrſcht, daß das Machtgebiet Roms ſchließlich unter Auguſtus viermal ſo groß war als zur Zeit der Gracchen![2]

Warum hätte alſo Gracchus nicht von der „Gloire der künftigen Weltherrſchaft" reden können, zumal da, wo das redneriſche Intereſſe nach der düſteren Schilderung der Gefahr und des Elends der ſchweren nationalen Kriſis der Gegenwart recht eigentlich ein glanzvolles Zukunftsbild forderte? Und anderſeits, wie kann man hier lediglich von Gloire reden, wo es ſich gleichzeitig um ſehr greifbare materielle Intereſſen, um die Größe der wirtſchaftlichen Einflußſphäre handelte, die für den genannten Intereſſentenimperialismus gewiß weit ſchwerer ins Gewicht fiel, als die politiſche Gloire?

Übrigens läßt die rhetoriſche Antitheſe ſelbſt zur Genüge erkennen, daß die hier angedeutete Weltmachtspolitik für den Redner vom Standpunkt der unmittelbaren Gegenwart aus praktiſch kaum in Frage kam. Nach ſeiner Anſicht befand ſich ja der Staat der Gegenwart in einem Zuſtand militäriſcher Schwäche, bei dem man vollauf zufrieden ſein durfte,

[1] Valerius Max. IV 1, 10.

[2] Niſſen, Italiſche Landeskunde II 1 S. 95.

wenn man das Erworbene festzuhalten vermochte. Eine innere Berechtigung erhalten damit jene Zukunftserwartungen von seinem Standpunkt aus erst für den Fall, daß man wieder ein starkes und wehrhaftes Italien haben werde. Wann aber mochte dieser Fall eintreten?

So ist die imperialistische Rhetorik des Tiberius Gracchus schwerlich viel mehr gewesen als eine vom Moment diktierte rednerische Konzession an die unter Besitzenden und Nichtbesitzenden überaus zahlreichen Interessenten der Weltpolitik, an das, was Jakob Burckhardt das „übermächtige Vorurteil" genannt hat, „zur Weltherrscherei zu gehören",[1] und zwar eine Konzession, die recht harmlos erscheint, wenn man sie mit den handgreiflichen Zugeständnissen vergleicht, die später sein Bruder der hohen Finanz und der hauptstädischen Masse gemacht hat.

Wenn ferner Schwartz meint, Tiberius Gracchus könne schon deshalb die Gloire der künftigen Weltherrschaft nicht als Ziel des Ganzen vorgestellt haben, weil sein Vater die Eroberungspolitik in Spanien bekämpft habe,[2] so läßt sich darauf einfach erwidern, daß man bei dieser Auffassung das meiste von dem, was die Gracchen nachweislich getan und wovon sich ihr Vater doch auch nichts hat träumen lassen, in das Bereich des „Romans" verweisen müßte! Als ob die Gracchen jemals den Anspruch erhoben hätten, lediglich in den Fußtapfen ihres Vaters zu wandeln! Und was soll vollends der Hinweis darauf, daß Gracchus der sponsor des Vertrages mit

[1] Weltgeschichtliche Betrachtungen S. 88.

[2] Übrigens hat der Vater der Gracchen auf die weitere Offensive erst verzichtet, nachdem er selbst vorher sich sehr energisch an dem Werke der Eroberung beteiligt hatte. Er handelte eben nach Maßgabe der vorhandenen Kräfte und in kluger Berechnung der Lage, was doch etwas ganz anderes ist, als ein grundsätzlicher Verzicht auf die Ausdehnung der Herrschaft Roms überhaupt.

Numantia gewesen war? In einem Moment, wo es sich für eine ganze römische Armee um Sein oder Nichtsein handelte, hätten wahrlich auch leidenschaftliche Vorkämpfer einer imperialistischen Weltpolitik diesen Vortrag beschworen, der allein die Armee zu retten vermochte. Wie kann da diese Tat des Quästors für die Haltung des späteren Volkstribunen und gegen die appianische Charakteristik seines rednerischen Auftretens auch nur das geringste beweisen?

Kurz, — und das ist das tröstliche Endergebnis unserer Untersuchung, — der Wert der Gracchengeschichte Appians bleibt in den hier berührten Fragen auch den neuesten Anfechtungen gegenüber bestehen. Und wenn Schwartz den landläufigen „Quellensuchern" die Mahnung zuruft, sie möchten nicht immer Geister heraufbeschwören, die doch wieder in die Versenkung verschwinden,[1] so hat er damit sehr treffend den Standpunkt gekennzeichnet, den er selbst dem vorliegenden Problem gegenüber eingenommen hat. Soweit es sich um dieses Problem handelt, ist an Stelle des gewissenlosen Fälschers der augusteischen Zeit wieder der echte Tiberius Gracchus getreten!

[1] 808.

III.

„An Cäsar!" „Über den Staat."

Zur Geschichte der antiken Publizistik.

1.

Die Überlieferung über die welthistorische Krisis, in der die römische Republik zusammenbrach und der Sieg des Cäsarismus sich entschied, enthält für uns eine empfindliche Lücke. Was die spätere Geschichtschreibung aus den verlorenen Originalquellen über die Zeit unmittelbar vor dem Staatsstreiche Cäsars mitteilt, zeugt von wenig Verständnis für das innere Leben der sterbenden Republik. Das Hauptinteresse der erhaltenen Literatur konzentriert sich auf die Persönlichkeit der Akteure in dem großen Drama, auf das wechselvolle Spiel der Intriguen, Interessen und Leidenschaften, sowie auf die Entscheidungen des Schlachtfeldes. Was die gewaltige Gärung der Epoche an politischen und sozialen Ideen, an reformatorischen Gedanken zu einer Neugestaltung von Staat und Gesellschaft erzeugt hat, das tritt in der Überlieferung ebenso zurück, wie in den Motiven der Machthaber, für die ja im letzten Grunde auch nicht politische Prinzipien im höheren Sinne des Wortes das Entscheidende waren.[1]

[1] Auctor ad Herennium II 29 si complures se scelere contaminarunt imperii cupiditate. Cicero ad Att. VII 3, 4: de sua potentia dimicant homines hoc tempore periculo civitatis. Ebenda VIII 11, 2: dominatio

Typisch für dies Überwiegen der persönlichen über die politischen Gesichtspunkte sind die Denkwürdigkeiten Cäsars. Sie führen, ohne sich irgendwie mit Prinzipienfragen aufzuhalten, unmittelbar in das Thema ein, das Mommsen als „die Rechtsfrage zwischen Cäsar und dem Senat" bezeichnet hat. Die Katastrophe, welche die Erhebung Cäsars über die Republik heraufbeschwor, erscheint für ihn in erster Linie unter dem Gesichtspunkt der Notwehr gegen persönliche Feinde. Was er später gelegentlich über die Wiederherstellung der von der herrschenden Oligarchie unterdrückten Volksfreiheit hinzufügt,[1] hat lediglich dekorative Bedeutung. Aber auch sonst tritt in der Publizistik und der Schriftstellerei der Epoche überhaupt dies persönliche und individuelle Moment sehr charakteristisch hervor. Ich erinnere nur an die Korrespondenz Ciceros, an seine (rein literarische) zweite Philippika, an das wenn nicht gleichzeitige, so doch der Zeit nahestehende pseudosallustische Pamphlet gegen Cicero,[2] sowie an die erhaltenen Angaben über den Inhalt verlorener politischer Pamphlete[3] und be-

quaesita ab utroque est, non id actum, beata et honesta civitas ut esset, ... neutri σκοπὸς est ille, ut nos beati simus: uterque regnare vult. Vgl. Nissen, Der Ausbruch des Bürgerkrieges 49 v. Chr. Hist. Zeitschr. Bd. 44 S. 416. — Auch Seneca teilt die genannte Ansicht; ep. 14, 13 sagt er im Hinblick auf die Politik Catos: iam non agitur de libertate: olim pessum data est. quaeritur utrum Caesar an Pompeius possideat rempublicam.

[1] B. c. I 22.

[2] Vgl. Reitzenstein, Pseudosallustische Invective gegen Cicero. Hermes 33 (1898) S. 87 ff. — H. Wirz, Sallustius in Ciceronem; ein klassisches Stück Anticicero. Festgabe zu Ehren Büdingers, 1898, S. 89 ff. — Schöll, Zu Pseudosallusts Invectiva. Rhein. Mus. 1902 S. 159 ff. — Peiser, De invectivis, quae Sallustii et Ciceronis nominibus feruntur. Posen Programm 1903. — Zielinski, Die Cicerokarikatur im Altertum. Festschrift des hist.phil. Vereins an der Universität München, 1905, S. 14 ff.

[3] Wie z. B. die Gegenpamphlete des Antonius gegen Cicero, die Flugschrift Ciceros gegen Clodius und Curio, sowie die Flugschrift Curios gegen

sonders jener Flugschriften in Briefform, deren sich die Parteien mit besonderer Vorliebe bedienten, um ihren Hoffnungen, Wünschen und Leidenschaften Ausdruck zu geben.[1]

Und doch wissen wir, daß gerade die Agonie der Republik, welche die bange Frage, was wohl aus dem Chaos sich gestalten möchte, jedem Denkenden aufdrängte, zu einem überaus lebhaften Meinungsaustausch über die Grundfragen der Politik geführt hat. Aber gerade diese Richtung der damaligen Publizistik ist — abgesehen von den Schriften Ciceros — in der erhaltenen Literatur nicht mehr vertreten. Und selbst von Cicero fehlt uns gerade das Wichtigste aus der Zeit der Krisis. Wir hören wohl von einer politischen Denkschrift Ciceros für Cäsar, aber diese Schrift ist infolge der absprechenden Kritik einiger Cäsarianer von dem Verfasser noch vor der Absendung unterdrückt worden.[2] Und wir haben keinen anderen Ersatz, als die bekannten an Cäsar gerichteten Pamphlete,[3] die sich

Cäsar. Siehe O. E. Schmidt, Flugschriften aus der Zeit des ersten Triumvirates. Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. 1901 S. 620 ff. Vgl. auch die Lobschrift Ciceros auf Cato und die Invektiven gegen Cato, wie z. B. des Hirtius und Cäsar Anticatones, welch letztere der Scholiast zu Juvenal Sat. VI 338 als „libros furiosissimos" bezeichnet. — Vgl. Cicero Ad Att. XII 4, 1 u. 40, 1; Plutarch Cato minor 54; Gellius Noct. Att. VI 16. Weiteres Material s. bei H. Peter, Die geschichtliche Literatur über die römische Kaiserzeit bis Theodosius I. Bd. I 163 ff.

[1] Cicero Ad Att. VIII 2, 1 u. 9, 1. Siehe H. Peter, Der Brief in der römischen Literatur, Abhandl. der Sächs. Ges. d. Wiss. 1901 Bd. 20 S. 214 ff.

[2] Ad Att. XII 40, 2. XIII 26, 2 u. 27, 1; vgl. 30, 2 mit der von Tyrell hergestellten Lesart.

[3] Ich gebrauche den Ausdruck „Pamphlete" für beide Schriftstücke, obwohl das erste möglicherweise als Rede gedacht ist. — Wenn es Jordan in seiner Ausgabe ohne weiteres als solche bezeichnet, so ist das allerdings in dem Inhalt des Pamphlets nicht begründet. Die Worte c. 1, 9 ergo omnes magna mediocri sapientia res huc vocat, quae quisque optuma potest utei dicant und 8, 8 non peius videtur pauca nunc de facto meo

in einer alten Chrestomathie neben Briefen und Reden aus den Werken Sallusts erhalten haben und als deren Verfasser lange Zeit kein anderer galt als eben der Geschichtschreiber selbst. Wenn diese Ansicht begründet wäre, wenn wir Denkschriften über die Lage des Staates aus der Feder eines der hervorragendsten Geister der Zeit besäßen, eines Mannes, der inmitten der großen Krisis selbst in den leidenschaftlichen Kämpfen des Forums als Volkstribun in der vordersten Reihe der Streiter stand und seinen unversöhnlichen Haß gegen die regierende Oligarchie mit schimpflicher Ausstoßung aus dem Senate zu büßen hatte, so würden wir Stimmungsbilder aus dem Todeskampf der Republik besitzen, die schon als solche von höchstem Interesse wären.

Leider hat sich nun aber dieser scheinbare Überrest zeitgenössischer Publizistik unter der Hand der modernen Kritik sozusagen in nichts verflüchtigt.

So hat man zunächst zu erweisen versucht, daß schon die Alten und insbesondere der Redaktor der genannten Chrestomathie die beiden Schriftstücke nicht für sallustisches Gut angesehen haben. Eine Ansicht, deren Begründung allerdings in keiner Weise zwingend ist.[1] Denn wenn man z. B. geltend macht,[2] daß der Redaktor die Pamphlete als eine „getrennte anonyme Sammlung" behandelt hat, so läßt sich dagegen einwenden, daß dieselben gar nicht anders als getrennt von den anderen, sallustischen Stücken behandelt werden konnten, da

disserere sind keineswegs so unzweideutig, wie er annimmt. So könnte man auch in einem Sendschreiben sich ausdrücken. Vgl. Jordan, De suasoriis ad Caesarem senem de re publica inscriptis, 1868, S. 3.

[1] Gegen die von Hartung, De Sallusti epistolis ad Caesarem senem (Halle 1874) angeführten Gründe s. Hellwig, De genuina Sallusti ad Caesarem epistola cum incerti alicuius suasoria iuncta (Leipzig 1873) S. 6.

[2] Hauler, Zur Sallustkritik; Wiener Studien Bd. 17, 1896, S. 130.

sie ja weder unter die „excerpta de bellis" (d. h. Catilina und Jugurtha), noch unter die „excerpta de historiis" gehörten. Und was die „Anonymität" betrifft, so verfährt unsere — einzige — Handschrift[1] in Bezug auf die Benennung der Exzerpte so wenig genau und folgerichtig, daß z. B. die „excerpta de bellis" ebenfalls ohne Vorsetzung eines Autornamens gegeben werden, also auch zunächst „anonym", obwohl dann am Schluß, sowie an der Spitze der folgenden „excerpta de historiis" der Name Sallusts genannt wird. Eine Nachlässigkeit, die übrigens erst recht dafür spricht, daß der Sammler nur eine sallustische Chrestomathie geben wollte, was ihn von vorneherein der Notwendigkeit überhob, immer wieder den Namen des exzerpierten Autors zu nennen.

Doch sei dem, wie ihm wolle! Soviel ist gewiß: die längst bezweifelte Autorschaft Sallusts galt bisher als definitiv ausgeschlossen. Ein Ergebnis, das ein paar vereinzelte Rettungsversuche[2] nicht zu erschüttern vermochten.

Auch das Werturteil über den Inhalt pflegt das denkbar ungünstigste zu sein, obwohl kein Geringerer als Mommsen den Verfasser einen zwar „späteren, aber einsichtigen politischen Schriftsteller" genannt hat![3] Man sagt, als wertloses Rhetorenmachwerk würden die Schriften schon dadurch charakterisiert, daß die in ihnen enthaltenen politischen und sozialen Reformideen unpraktisch, unreif und trivial,[4] die erwähnten geschicht-

[1] Vat. 3864.

[2] Von Spandau, Eine Salluststudie (Bayreuth 1869), der beide Schriftchen, und Hellwig a. a. O., der wenigstens das zweite als echt erweisen wollte. Die von E. Hauler a. a. O. erwähnte Schrift von Pajks (Progr. d. Franz Josephs-Gymn. 1893/94), welche die beiden „Suasorien" wieder Sallust zuschreibt, ist mir nicht zugänglich gewesen.

[3] R. G. III[5] S. 498.

[4] So H. Peter a. a. O. S. 175.

lichen Tatsachen teilweise ebenfalls trivial, teilweise offenkundig falsch seien,[1] oder man gibt zwar ein gewisses Maß von geschichtlicher Erkenntnis zu, sieht aber in der Art und Weise, wie dieselbe sich äußert, einen untrüglichen Beweis dafür, daß die Pamphlete in einer Zeit verfaßt sein müßten — etwa gegen Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. —, die der Epoche Cäsars und Sallusts schon sehr ferne stand.[2] Ergebnisse, die die Hoffnung auf irgendwelche nennenswerte historische Ausbeute so gut wie aussichtslos erscheinen lassen und in der Tat dazu geführt haben, daß die Geschichtschreibung und Forschung die beiden Schriftchen fast völlig zu ignorieren pflegt.[3]

Sollte aber das Problem wirklich so einfach liegen und mit den konventionellen Formeln und Schablonen lösbar sein, mit denen man hier gearbeitet hat?

Der Historiker kann nicht den Anspruch erheben, auf dem Gebiete der Sprach- und Stilkritik ein entscheidendes Wort mitzureden; aber gegenüber der doktrinären Sicherheit, die in der üblichen Behandlung unseres Problems überall zutage tritt, dürften ihm einige Fragezeichen wohl gestattet sein. Man sagt, der oder die Verfasser der Pamphlete seien schon deshalb in den Reihen später Rhetoren, etwa der archaisierenden Frontonianer zu suchen, weil das „antike Kolorit" (color antiquus)

[1] So Teuffel, Sallust und Tacitus (Tübingen 1868) S. 13. Günstiger urteilt wenigstens über das zweite Pamphlet Schenkl in seiner Besprechung der Schrift Jordans, Zeitschr. f. österr. Gymn. 1871 S. 672.

[2] Jordan a. a. O. S. 23.

[3] Erst in allerneuester Zeit scheint sich eine Wandlung zu vollziehen. Vgl. die mir erst nach Abschluß dieser Untersuchung zugekommene schöne Schrift von F. Cauer, Ciceros politisches Denken S. 131, der den Verfasser der Pamphlete einen „wohlmeinenden und weitblickenden Monarchisten" nennt, der „die Schäden von Staat und Gesellschaft klar erkannt" habe. — Allerdings konnte Cauer an dieser Stelle nicht weiter auf die Frage eingehen.

ihrer Schreibweise ein noch intensiveres sei, als das der Sallustischen. Sallust werde hier durch einen Hyperarchaismus noch überboten, der doch anderseits nicht habe verhindern können, daß gelegentlich eine moderne Form mitunterlief, die das jüngere Rhetorengesicht hinter der altertümlichen Maske deutlich verrate.[1] Schade nur, daß bei dieser Rechnung ein Faktor außer Ansatz bleibt, der für die Beurteilung der sprachlichen Anachronismen und der altertümlichen Färbung der Sprache sehr ins Gewicht fällt, die Überlieferung der Texte. Wenn man berücksichtigt, wie ungleich mehr die sprachliche Form der durch die Hände zahlloser Abschreiber gegangenen Geschichtswerke Sallusts dem Schicksal der Modernisierung ausgesetzt war, so wird man an der altertümlichen Schreibweise der beinahe in Vergessenheit geratenen Pamphlete an sich kaum einen Anstoß nehmen können. Und warum soll anderseits wieder der Text der Pamphlete gegen die Gefahr gefeit gewesen sein, daß der Feder eines Abschreibers eine jüngere Form entschlüpfte, die dem ursprünglichen Text fremd war? Wie oft kommt es auch in guten Handschriften vor, daß originale Wortformen den vulgären geopfert werden![2] Wie kann da die einseitige Vergleichung der überlieferten Texte einen so entscheidenden Beweis für die Beurteilung der Sprache der Autoren gewähren?[3]

Und vollends der Begriff des Archaischen und des Ar-

[1] Jordan S. 23.

[2] Ein Moment, das auch Wirz a. a. O. S. 100 mit Recht für die Kritik der Überlieferung Sallusts geltend macht.

[3] Einige gute Bemerkungen über diesen Punkt enthält schon die Abhandlung von Spandau, der allerdings in denselben methodischen Fehler verfällt, wie Jordan und andere Verfechter der Unechtheit, indem er gewisse „Archaismen" der Pamphlete bei den Frontonianern für „unmöglich" erklärt.

chaismus selbst! Wie wenig läßt sich ihm ein wirklich sicheres Kriterium für die Beurteilung der Echtheit und der Abfassungszeit unserer Schriften entnehmen! Die Sprache Sallusts selbst ist eine künstliche und gerade wegen ihres „Hyperarchaismus" schon von den Zeitgenossen angefochten. Asinius Pollio nannte nach Sueton[1] seine Schriften geradezu nimia verborum priscorum affectatione oblita. Und zwar tritt diese archaisierende Einseitigkeit um so entschiedener hervor, je jünger Sallust bei der Abfassung der betreffenden Schrift war. Wenn also die Pamphlete in dieser Hinsicht die Geschichtswerke Sallusts noch überbieten, so könnte man das viel eher für die Echtheit geltend machen, als für die Unechtheit, vorausgesetzt, daß nicht ganz untrügliche Anhaltspunkte für die Urheberschaft eines späten archaisierenden Rhetors vorliegen. Und solche sichere Anhaltspunkte fehlen durchaus! Ja nicht einmal das Wesen des Archaismus selbst ist unbestritten! Gar manches, was man Archaismus nennt, stammt einfach aus dem tatsächlichen Sprachgebrauch der Zeit Sallusts und Cäsars. Und wenn Wölfflin einmal gesagt hat, daß man oft besser täte, bei diesen sogenannten Archaismen von vulgärem Demokratenlatein zu reden,[2] so ist jedenfalls soviel gewiß, daß die an den Pamphleten geübte Wort- und Stilkritik zum Teil mit ganz unsicheren Begriffen operiert und durch die Sprache des Lebens, wenn sie uns genauer bekannt wäre, oft genug ad absurdum geführt würde.

Aber auch sonst herrscht auf dem Gebiete der Stilkritik eine Willkür, die gebieterisch eine Revision der ganzen Frage fordert. Man sagt, eine ganze Reihe von Worten und Wendungen könne unmöglich von Sallust gebraucht sein, weil sie entweder für seine Schreibweise „zu kühn" oder „ungewöhnlich" seien, weil sie in seinen Geschichtswerken überhaupt nicht vorkommen

[1] De gramm. 10. [2] Vulgärlatein S. 146.

oder in einem anderen Sinne gebraucht sind, als in den Pamphleten, weil sie aus der Vulgärsprache stammen und den „besten Schriftstellern" fremd sind, oder aber, weil sie zwar bei den „besten Schriftstellern", aber nicht in den erhaltenen Werken Sallusts vorkämen, oder endlich, weil sie überhaupt nicht älter seien als Seneca, Quintilian oder Plinius![1]

Das πρῶτον ψεῦδος dieser Logik fällt sofort in die Augen. Das literarische Porträt Sallusts, welches die Grundlage der Vergleichung bietet, ist für sie sozusagen eine konstante Größe. Daß ein Politiker und Agitator, dem brennender Ehrgeiz, Haß und Leidenschaft die Feder in die Hand drückt, ein Publizist, dessen Rede auf den erregten und gehässigen Ton des politischen Pamphlets und des Parteiklatsches gestimmt ist, naturgemäß eine Sprache führen muß, die an „kühnen", nachlässigen, vulgären Wendungen reicher ist,[2] als die Sprache des Geschichtschreibers, der nach Jahren in der friedlichen Stille seiner Gärten über die Dinge der Vergangenheit schreibt, — dieser Gesichtspunkt ist für die übliche Stilkritik nicht vorhanden. Und was die „Kühnheit" des bildlichen Ausdruckes betrifft, ist nicht gerade die „audacia in translationibus" schon nach dem Urteil der Alten[3] recht eigentlich sallustisch? Wer will die genaue Grenze feststellen, wo diese Kühnheit und das studium verborum fingendi et novandi[4] bei ihm ein Ende hatte?[5]

---

[1] Unter diese Kategorien fallen so ziemlich alle die Beispiele, welche Jordan S. 23 ff. aufführt. Vgl. auch Hartung S. 21 ff. und Hellwig.

[2] Ein sprechendes Beispiel dafür ist I 4, 4: scorta aut convivia exercuerint. Eine Wendung, die ganz dem Ton der vulgären Parteipolemik entspricht und daher naturgemäß bei dem Historiker Sallust sich nicht findet. Vgl. Plautus Amphitruo v. 132.

[3] Sueton a. a. O. c. 10. [4] Gellius N. A. IV 15.

[5] Vgl. bei Hellwig a. a. O. S. 7 ff. die Liste von Worten und Wen-

Es ist ein Grundirrtum unserer Echtheitskritik, wenn sie das, was man einmal als die Reliquien aus dem Schiffbruch der Sallustiana bezeichnet hat, gewissermaßen kanonisiert, ohne Rücksicht darauf, daß nicht einmal der Geschichtschreiber Sallust zur Aufstellung eines solchen einheitlichen Kanons berechtigt. Denn auch in seinen Geschichtswerken ist ja eine genetische Entwicklung, eine fortschreitende Vervollkommnung, Um- und Weiterbildung von Sprache und Stil so deutlich erkennbar, daß man geradezu gemeint hat, die Historien würden, wenn vollständig erhalten, eine ganze Reihe wesentlicher stilistischer Unterschiede gegenüber dem Catilina und Jugurtha erkennen lassen.[1] Wenn es endlich richtig ist, daß das älteste Geschichtswerk Sallusts an bewußten Abweichungen vom üblichen Sprachgebrauch reicher ist, als die späteren Schriften Sallusts,[2] wie kann da schon der Umstand gegen den sallustischen Ursprung beider Pamphlete sprechen, daß sie, die im Falle der Echtheit eine Reihe von Jahren älter waren, als der Catilina, eine noch größere Zahl solcher Abweichungen bieten, also gerade das Stilgepräge zeigen, das man aus dem Entwicklungsgang des sallustischen Stiles für seine Erstlingsschriften mit höchster Wahrscheinlichkeit erschließen müßte?

Würden sich nicht umgekehrt die Pamphlete gerade dann als eine plumpe Fälschung verraten, wenn sie sich sklavisch an die Sprache des Historikers Sallust gehalten hätten?[3]

Wenn man wegen derartiger Unterschiede den Pamphletisten Sallust ohne weiteres als eine Unmöglichkeit er-

dungen, die sich gegen Jordans Bedenken sehr wohl als sallustisch halten ließen.

[1] Wölfflin, Philologus Bd. 25 S. 951. Vgl. zu der Frage Kunze, Sallustiana III (2) S. 301 ff. [2] Teuffel a. a. O. S. 6.

[3] Vgl. auch die Bemerkung von Wirz a. a. O. S. 111 über „die unsallustische Sprache" des Verfassers der Invektive gegen Cicero.

klärt, so ist das ungefähr ebenso willkürlich, wie wenn man Sallust den Catilina absprechen wollte, weil in dieser Schrift das Wort ceterum nur dreimal, im Jugurtha dagegen nicht weniger als fünfzigmal vorkommt!

Eine Logik, deren man sich übrigens allen Ernstes bedient hat, um das erste der beiden Pamphlete als unsallustisch zu erweisen.[1] Weil in demselben das Wort ceterum nur einmal, im zweiten aber viermal vorkommt, weil Nr. 1 die bei Sallust so gewöhnliche Partikel quippe — „mit einer gewissen Schüchternheit", wie man meint — nur einmal gebraucht, während sie sich in Nr. 2 viel öfter findet, weil endlich in Nr. 1 tametsi gar nicht, in Nr. 2 aber fünfmal vorkommt, so soll der Verfasser des zweiten Schriftstücks ebenso sicher Sallust sein, wie der des ersten nicht! Schade nur, daß man bei dieser Rechnung ganz übersehen hat, daß die durch ihr häufigeres ceterum usw. als sallustisch legitimierte Schrift auch die weit umfangreichere ist.[2]

Übrigens wird die Beweiskraft dieser Wortstatistik schon dadurch zum größten Teile illusorisch, daß wir das Auftreten und Wiederverschwinden von Worten und zwar keineswegs bloß von ungewöhnlichen und von sogen. Archaismen innerhalb der historischen Schriften Sallusts genau so feststellen können.[3] Was kann es überhaupt für eine geschichtliche Auffassung der Dinge Törichteres geben, als diese rein mechanische und schablonenhafte Handhabung der Sprachstatistik,[4] für

[1] So Hellwig a. a. O. S. 12.

[2] Das Verhältnis ist $4^1/_2$ zu $7^1/_2$ Seiten (bei Jordan).

[3] Wie schon Hellwig a. a. O. mit Recht gegen Jordan geltend gemacht hat.

[4] Damit soll natürlich der Wert der Sprachstatistik an und für sich in keiner Weise verkannt werden. Aber unwillkürlich denkt man doch angesichts der oben erwähnten Verirrungen an das Wort Rohdes von

welche die einfachsten Prinzipien echter Statistik gar nicht vorhanden sind! Man vergleicht ohne weiteres, was gerade zufällig an Material vorliegt. Die Frage nach der statistischen Beweiskraft dieses Materials, nach dem quantitativen Verhältnis zwischen dem erhaltenen und dem verlorenen Vergleichsmaterial ist für diese Pseudostatistik einfach nicht vorhanden. Wenn sie so glücklich ist, ein Wort oder eine Wendung zu finden, welche wir außerdem erst bei Seneca, Quintilian oder Plinius konstatieren können, so ist das für sie ohne weiteres ein Beweis späteren Ursprungs. Als ob wir es nicht mit einem verwüsteten und halbzerstörten Material zu tun hätten, das uns auf Schritt und Tritt die für die Statistik notwendigen großen Zahlen vorenthält! Und als ob ein Ausdruck, dem wir jetzt bei diesem oder jenem Autor zufällig zum ersten Male begegnen, immer auch in dessen Zeit geprägt sein müßte! Ja diese Echtheitskritik ist sogar so genügsam, daß Wendungen des Pamphlets, die in den erhaltenen Schriften Sallusts fehlen, ihm selbst dann ohne weiteres abgesprochen werden, wenn sie sich noch in der Literatur seiner eigenen Zeit, z. B. bei Cicero, nachweisen lassen![1]

Noch größere Triumphe feiert die Methode in der Aufspürung der in den Pamphleten angeblich enthaltenen literarischen Reminiszenzen und Entlehnungen.[2] So soll z. B. der im ersten Pamphlet (I 16) zitierte Gemeinplatz: „pes-

der „selbstzufriedenen Sekte, welche die Welt und das Altertum nicht für mehr zu halten scheint als ein Additionsexempel, das jeder mit leidlich gesunden Sinnen aus den einzelnen Daten sich zusammenrechnen könnte". Siehe Friedr. Nietzsches Briefwechsel mit Erwin Rohde 2. Aufl. S. 361.

[1] z. B. additamentum factionis II 11, 6. Siehe Jordan S. 26.

[2] Zur Charakteristik dieser Methode im allgemeinen vgl. die treffenden Bemerkungen von Aly, Der Einbruch des Materialismus in die historischen Wissenschaften (Preuß. Jahrb. 1895 Bd. 81 S. 210 ff.).

sumus quisque asperrume rectorem patitur" die Kopie eines gleichlautenden Satzes bei Seneca (de ira III 36, 4) sein und ein weiterer, ebenda (I 3, 2) sich findender Gemeinplatz „neque quemquam multis metuendum esse, quin ad eum ex multis formido recidat" wird ohne weiteres als offenbare Nachbildung eines Verses des Decimus Liberius bezeichnet: „necesse est multos timeat, quem multi timent", obgleich man zugestehen muß, daß dieser Vers möglicherweise auf eine alte Gnome zurückgeht![1] Ja man ist sogar so weit gegangen, die Bemerkung I 8, 1 über den Kontrast zwischen der moralischen Vernachlässigung des eigenen Innern und der krankhaften Sucht nach einer möglichst pomphaften Ausgestaltung des äußeren Lebens auf die Benützung der Schrift des Apuleius über den Gott des Sokrates zurückzuführen![2]

Allerdings hat sich diese schlimmste Ausschreitung der Parallelenjagd nur ein älterer Kritiker erlaubt und die neuere Echtheitskritik gibt wenigstens zu, daß hier die Grenze des bloß Möglichen und des wirklich Wißbaren überschritten ist;[3] aber auch sie ergeht sich doch mit Vorliebe in Kombinationen, welche diese Grenze fortwährend verwischen. Wenn z. B. der Verfasser der zweiten Schrift (1, 3) seinen Anspruch, über den Staat mitzureden, darauf stützt, daß er sich theoretisch und praktisch um die Kenntnis des Staates aufs eifrigste bemüht habe, so soll er dabei an die Worte Ciceros de oratore II 337 gedacht haben „ad consilium de re publica dandum caput est nosse rem publicam". Als ob nicht — um mit einem modernen Nationalökonomen zu reden — „das nosse rem publicam an der Schwelle der Politik stünde"!

[1] Schenkl a. a. O. S. 669.
[2] Corte zu der Stelle.
[3] Jordan a. a. O. S. 12.

Auch für seine Vorschläge im einzelnen glaubt man zum Teil mit absoluter Sicherheit die betreffenden Vorlagen nachweisen zu können. So soll er da, wo er für geheime Abstimmung im Senat plädiert, die Stelle Ciceros de leg. III 34 im Auge gehabt haben, wo von der Beschränkung der Optimatenherrschaft durch die lex tabularia die Rede ist.[1] Wenn er ferner 11, 6 von den Anhängseln der Machthaber redet (additamenta factionis), so ist auch das wieder eine Frucht der Lektüre Ciceros, eine Reminiszenz an das in der Sestiana § 68 erwähnte „additamentum inimicorum meorum."[2] Wenn er von den beneficia populi Romani spricht, welche der gegnerische Konsul Cäsarn streitig mache (2, 3), so soll das eine Reminiszenz sein an die praedia populi Romani bei Cicero 2. Verr. 7,[3] ebenso wie die Einführung von Vaterland und Ahnen im 13. Kapitel eine Reminiszenz an Ciceros 1. Cat. 18 und 27.[4]

Wenn der Pamphletist ferner Cäsar als Zierde und Hort der Partei feiert (decus praesidiumque nobis 13, 1), so soll er dabei an das Horazische o et praesidium et dulce decus meum gedacht haben,[5] ebenso wie I 5, 9 eine Horazische

---

[1] Hartung a. a. O. S. 29. [2] Jordan S. 26.

[3] Ebenda 27. Als ob nicht auch Cäsar (B. c. I 9) von dem „populi Romani beneficium" und sogar Sallust selbst von den „beneficia" des römischen Volkes sprächen! (Jug. 85, 8, vgl. 4).

[4] Als ob Sallust, der im Jug. 85, 16 sagt: Ac si iam a patribus Albini aut Bestiae quaeri posset, mene an illos ex se gigni maluerint, quid responsuros creditis, nisi sese liberos quam optumos voluisse? — als ob der nicht auch gesagt haben könnte: Quodsi tecum patria atque parentes possent loqui, scilicet hoc tibi dicerent: o Caesar, nos te genuimus fortissimi viri etc.

[5] Ebenda 5. Dagegen Hellwig S. 25. Wie nahe die beiden Begriffe liegen, wie wenig es einer poetischen Vermittlung bedurfte, zeigt Tacitus Germania 13, 6: in pace decus, in bello praesidium. Vgl. übrigens

Epode (16) benützt sein soll, weil hier wie dort von Bürgerkrieg und Untergang Roms die Rede ist! Wenn es endlich II 13, 4 von Cäsar heißt, daß die Kunde von seinen Taten die ganze Welt durchfliegen werde (per gentes omnes fama virtutis tua volitabit), so muß das natürlich unfehlbar Entlehnung aus Ennius (volito vivus per ora virum) oder aus Vergils Georgica sein (3, 9 victorque virum volitare per ora)![1]

Mit dieser Methode, die weniger für die Belesenheit des Pamphletisten, als für die seiner Beurteiler beweist, könnte man ebensogut zugunsten der Echtheit operieren. Und in der Tat haben es die Verteidiger der letzteren fertig gebracht, Seneca und Apuleius zu Abschreibern des Pamphletisten zu stempeln und daraus Kapital für die Autorschaft Sallusts zu schlagen![2] Ganz im Sinne einer Methode, die eben nur mit solchen Namen und Schriften zu rechnen weiß, die zufällig überliefert sind.

Übrigens würden die meisten dieser Lesefrüchte, selbst wenn sie wirklich solche wären, für späte Herkunft der Pamphlete gar nichts beweisen. Denn warum sollte die Kenntnis und gelegentliche Verwertung ciceronischer Schriften für einen Schriftsteller aus der Übergangsepoche von der Republik zur Kaiserzeit etwas Auffallendes haben? Genau dieselbe Kenntnis hat der Pamphletist, der die Invektive gegen Cicero schrieb, und wer wird dieselbe etwa aus diesem Grund für ein spätes Schulerzeugnis halten, trotz der Geschäftigkeit, mit der man

auch Uhland, Herzog Ernst 4, 3: Sie seien Euch im Frieden eine Zier, Im Krieg ein Beistand! — Und ganz ähnlich sagt ja kein Geringerer als Sallust selbst (von den afrikanischen Gründungen der Phönizier) ... pars originibus suis praesidio aliae decori fuere!

[1] Jordan S. 6.

[2] Spandau S. 14.

auch bei diesem Autor alle möglichen Lesefrüchte aufzufinden gewußt hat?[1]

Merkwürdig, daß die Verteidiger der Echtheit nicht auf den naheliegenden Gedanken verfallen sind, in den Pamphleten den etwaigen Spuren derjenigen Literatur nachzugehen, die nachweislich gerade die Schriftstellerei Sallusts beeinflußt haben. Die Beweiskraft der hier sich ergebenden Parallelen ist gewiß nicht schlechter als die Beweiskraft derjenigen, welche für die Unechtheit ins Feld geführt werden. — Kein Wunder, daß die Verteidiger der Unechtheit sich instinktiv gehütet haben, ihre Vergleichungen auch auf dieses Gebiet auszudehnen, wo ihr Verfahren sich selbst ad absurdum geführt hätte!

So stellt z. B. das zweite Pamphlet den Satz auf, daß die Auslieferung der Gerichte an eine Oligarchie im Grunde nichts anderes bedeute, als die Alleinherrschaft: „iudices a paucis probari regnum est“ (7, 11). Warum kann hier dem Verfasser, wenn er so viele andere Reminiszenzen im Kopfe hatte, nicht auch die Stelle des Thukydides vorgeschwebt haben, wo es heißt: „*ἐγγυτάτω τυράννου δυναστεία ὀλίγων ἀνδρῶν*“ (3. 62, 2)?[2] Und wenn er ein andermal die Reflexion anstellt (13, 7), daß der Neid in der Regel die Lebenden verfolgt, mit dem letzten Lebenshauch aber die Bahn frei wird für die Anerkennung des Verdienstes „vivos . . . saepe invidia fatigat: ubi anima naturae cessit, demptis obtrectatoribus ipsa se virtus magis magisque extollit“, warum soll er da nicht — falls der üblichen Methode eine Beweiskraft zukommt — an die

[1] Mit Recht hat die Methode Jordans für diesen Autor zurückgewiesen Reitzenstein a. a. O. S. 99, was auch derjenige zugeben wird, der — wie ich — dessen positiven Ergebnissen skeptisch gegenübersteht.

[2] Wie wenig zwingend ein derartiger Schluß freilich ist, zeigt sich gerade hier, wenn man an Tacitus Ann. 6, 42 denkt: „paucorum dominatio regiae libidini proprior est“.

ganz analogen Reflexionen in der Kranzrede des Demosthenes gedacht haben (§ 315): „*τίς γὰρ οὐκ οἶδεν τῶν πάντων, ὅτι τοῖς μὲν ζῶσι πᾶσιν ὕπεστί τις ἢ πλείων ἢ ἐλάττων φθόνος, τοὺς τεθνεῶτας δ'οὐδὲ τῶν ἐχθρῶν οὐδεὶς ἔτι μισεῖ*"; oder auch an die berühmten Worte der perikleischen Leichenrede bei Thukydides: „*φθόνος γὰρ τοῖς ζῶσι πρὸς τὸ ἀντίπαλον, τὸ δὲ μὴ ἐμποδὼν ἀνταγωνίστῳ εὐνοίᾳ τετίμηται*" (II 45, 1)? Und muß sich das Bild von dem unaufhaltsamen In-die-Höhe-wachsen des Nachruhms für jene Methode nicht wie eine Reminiszenz an den ebenda ausgesprochenen perikleischen Gedanken ausnehmen, daß der für die Lebenden erreichbare Ruhm immer etwas hinter dem der Toten zurückbleiben wird?

Kann es ferner — vom Standpunkt dieser Methode aus — ein Spiel des Zufalls sein, daß die Charakteristik des staatsmännischen Genies Cäsars bei demselben Pamphletisten in ganz auffallender Weise an jene berühmte Thukydideische Charakteristik der politischen Genialität des Themistokles[1] erinnert, die bekanntlich von Sybel ohne weiteres auch auf Bismarck übertragen worden ist? Equidem mihi decretum est, — sagt der Pamphletist, — nihil tam ex alto repeti posse, quod non cogitanti tibi in promptu sit.[2] Was hier an Cäsar gerühmt wird, ist dieselbe Raschheit der Reflexion (*μελέτης βραχύτης*), die Thukydides an dem genialsten Staatsmann der Griechen hervorhebt, die sichere Intuition, die im Moment das Richtige zu finden weiß (*αὐτοσχεδιάζειν τὰ δέοντα*), auch da, wo für andere die Sache noch im tiefen Dunkel liegt (*ἐν τῷ ἀφανεῖ*). Kurz das Bild des Staatsmannes Cäsar bei dem

[1] I 138.
[2] c. 2, 1.

Pamphletisten entspricht genau demjenigen, welches Thukydides mit den Worten zeichnet: *τῶν τε παραχρῆμα δι' ἐλαχίστης βουλῆς κράτιστος γνωμῶν καὶ τῶν μελλόντων ἐπὶ πλεῖστον τοῦ γενησομένου ἄριστος εἰκαστής.*

Aber auch im ersten Pamphlet fehlen solche Anklänge an Thukydides nicht. Wie dem Geschichtschreiber Athens wiederholt der Gedanke an den Untergang oder Verfall des Staates sich aufdrängt im Hinblick auf das allem Irdischen innewohnende Gesetz der Vergänglichkeit: *πάντα γὰρ πέφυκε καὶ ἐλασσοῦσθαι* (II 64, 3), so finden wir auch hier (c. 5, 2) einen Hinweis auf die Zeit, in der das Geschick Roms sich erfüllen könnte,[1] und die ganz analoge Begründung: „orta omnia intereunt". — Ebenso hat die berühmte psychologische Analyse der Ursachen des Verfalles und der Auflösung der hellenischen Staatenwelt ihr Seitenstück an der Stelle desselben Pamphlets, wo die Zeitmode der Umwertung aller sittlichen Werte ganz ähnlich wie bei Thukydides gegeißelt wird.

Man vgl. nur I 5, 5 „. . . . . is incessit mos, ut homines adulescentuli . . . nihil libidinei atque aliis rogantibus denegare pulcherrimum putent, eam virtutem et magnitudinem animi, pudorem atque modestiam pro socordia aestiment" mit Thukydides III 82, 3 *καὶ τὴν εἰωθυῖαν ἀξίωσιν τῶν ὀνομάτων ἐς τὰ ἔργα ἀντήλλαξαν τῇ δικαιώσει· τόλμα μὲν γὰρ ἀλόγιστος ἀνδρία φιλέταιρος ἐνομίσθη, . . . τὸ δὲ σῶφρον τοῦ ἀνάνδρου πρόσχημα καὶ τὸ πρὸς ἅπαν ξυνετὸν ἐπὶ πᾶν ἀργόν.*

Auch die schon von dem alten Corte angenommene Be-

[1] Ein Hinweis, der übrigens ganz dem Geiste eines Jahrhunderts entspricht, in dem — wie Zielinski einmal treffend gesagt hat — die Frage, ob Weltuntergang oder Weltverjüngung? „die quälende Frage Roms" war.

nützung des Aristoteles könnte die übliche Echtheitskritik nicht leugnen, wenn sie den Satz des ersten Pamphlets (6, 2) „Sapientes pacis causa bellum gerunt, laborem spe otii sustentant" vergleichen würde mit Politik IV 15 § 16 (1334a) „*τέλος γὰρ . . . εἰρήνη μὲν πολέμου, σχολὴ δ' ἀσχολίας*". Jedenfalls läge diese Stelle inhaltlich näher, als etwa Cicero de off. I 11: quare suscipienda quidem bella sunt ob eam causam, ut sine iniuria in pace vivatur.

Sollen wir angesichts dieser vom Standpunkt der herrschenden Methode kaum zu leugnenden Anlehnungen an die Griechen, besonders an Thukydides und Demosthenes, annehmen, daß ein Rhetor oder ein Rhetorenschüler, der in seinem Quintilian gelesen hatte, „ex graeca translata vel Sallusti plurima",[1] im Hinblick auf das Verhältnis seines Vorbildes zu Thukydides und Demosthenes diese letzteren nach Phrasen und Reflexionen durchstöbert hat, um durch eine thukydideische oder demosthenische Färbung den Eindruck der Echtheit seines Elaborates zu erhöhen?

Die Annahme ist möglich. Aber sie drängt uns freilich auch sofort die weitere Frage auf: Kann ein Autor, der so systematisch vorgeht, um die schriftstellerische Individualität eines andern getreu nachzuschaffen, wirklich so nichtig gewesen sein, wie es die herrschende Anschauungsweise behauptet? Und anderseits! Warum sollte nicht auch der Schluß zulässig sein, daß ein so geschickter Nachahmer thukydideisch-demosthenischer Gedanken, wie ihn die Methode wenigstens in dem zweiten Pamphletisten sehen müßte, möglicherweise doch ein Zeitgenosse Cäsars und mit dem Geschichtschreiber identisch ist? Denn die Anlehnung an diese beiden Griechen, insbesondere

[1] IX 3, 17. Vgl. Dolega, De Sallustio imitatore Thucydidis Demosthenis aliorumque scriptorum Graecorum, Vratislaviae 1871.

an Thukydides, ist ja recht eigentlich für Sallust und für die Übergangszeit von der Republik zur Monarchie charakteristisch.[1] Man denke nur — von allem anderen ganz abgesehen — an den bedeutsamen Hinweis auf die perikleische Leichenrede, wie er sich im Catilina findet![2]

Ja man könnte für die Schlußfolgerung, daß in den oben angeführten Reflexionen Sallust, der Kenner des Thukydides, zu uns spricht, eine Bestätigung in dessen eigenen Werken finden, wo ja ganz ähnliche Gedanken wiederkehren. Man denke an die Äußerung im Jugurtha 2, 3 über die Vergänglichkeit alles Gewordenen: „Omnia orta occidunt" und im Catilina 12, 2 über die sophistische Umprägung der sittlichen Begriffe.[3]

Nun sind freilich anderseits die Anklänge, welche sich in sprachlichen Wendungen und Gedanken zwischen den historischen Schriften Sallusts und den Pamphleten ergeben, ein Hauptargument für diejenigen, welche in den letzteren lediglich sklavische Nachahmungen Sallusts sehen. Man geht ja nicht mehr soweit wie jener alte Herausgeber, der durch seine geradezu kindische Jagd nach Parallelen zwischen den Pamphleten und den historischen Sallustiana unfreiwillig eine köstliche Satire auf die ganze Methode geliefert hat. Aber der Geist dieses Pedantismus ist doch noch lange nicht überwunden. Und nur zu vieles hat sich auch noch in die moderne

---

[1] Vgl. Kornemann, Thukydides und die römische Historiographie (Philologus 1904 S. 148 ff.).

[2] Siehe 8, 3 über die magna ingenia scriptorum, denen Athen seinen Ruhm wesentlich mit verdanke: ita ... virtus tanta habetur, quantum eam verbis potuere extollere praeclara ingenia. Über die Benützung der Leichenrede in den Schriften Sallusts vgl. Mollmann, Quatenus Sallustius se ad exemplum Graecorum conformaverit (1878) S. 6 ff.

[3] Vgl. auch die Rede des Lepidus in den Historien § 24.

Echtheitskritik hinübergerettet, was bedenklich an den alten Corte erinnert!

Wenn man die Autorschaft Sallusts selbst leugnet, muß man ja allerdings annehmen, daß die Schriftchen sich vielfach an Sallust angelehnt haben; aber es läßt sich doch leicht nachweisen, daß die neuere Kritik durch ihre einseitige mechanische Behandlungsweise des Problems, welche den oder die Verfasser der Pamphlete förmlich zu „Affen Sallusts“ stempelt, diese Schlußfolgerung maßlos übertrieben und dadurch eine unbefangene literarische Würdigung der beiden Schriften, sowie die Erkenntnis ihres historischen Wertes unmöglich gemacht hat.

So soll z. B. der Verfasser des zweiten Pamphlets an der Stelle, wo er von der Schwierigkeit spricht, Fürsten und Feldherrn zu beraten (1, 1), nur an den dritten Paragraphen des zweiten Kapitels des Catilina gedacht haben können, weil auch hier von reges und imperatores die Rede ist.[1] Wenn er ferner von dem Volke spricht, das einst einer Welt geboten und jetzt von seiner Ackerscholle vertrieben, durch Arbeitslosigkeit und Hunger zu einer unsteten Existenz verurteilt sei („sed ubi eos paulatim expulsos agris inertia atque inopia incertas domos habere subegit, coepere alienas opes petere, libertatem suam cum re publica venalem habere.“ 5, 4), so soll die eine Hälfte dieses Satzes auf bewußter Anlehnung an eine Stelle der Rede des Lepidus in Sallusts Historien § 24 beruhen, wo — freilich in ganz anderem Zusammenhang — auch von der expulsa agris plebes die Rede ist, und die andere Hälfte soll die Kopie einer anderen Stelle derselben Rede sein (§ 11), wo es von dem römischen Volke heißt: „populus Romanus paulo ante gentium moderator exutus

[1] Jordan S. 3.

imperio gloria iure agitandi inops despectusque ne servilia quidem alimenta reliqua habet."[1]

Als ob ein Schriftsteller, der so ganz und gar aus dem Geiste der Zeit heraus zu schreiben weiß, wie dieser Pamphletist, es nötig gehabt hätte, die Worte für die Charakteristik des die ganze Revolutionsepoche beherrschenden schneidenden Widerspruches zwischen der formalen Rechtsstellung des Bürgers und seiner wirtschaftlichen Lage mühselig aus verschiedenen, weit voneinander getrennten Sätzchen jener Rede zusammenzusuchen, um einem Gedanken Ausdruck zu geben, der längst zu einem populären Schlagwort geworden war, seitdem Tiberius Gracchus von den Herren der Welt gesprochen, die auch nicht eine Scholle ihr eigen nennen könnten! Man vergißt bei dieser Annahme die bedeutsame Tatsache, daß wir es hier mit einem Manne zu tun haben, der bei seinen Vorschlägen zur Demokratisierung des Stimmrechtes gerade die Gracchen im Auge hat und in deren Geschichte so gut Bescheid weiß, daß wir ihm eine überaus wertvolle Mitteilung über die von C. Gracchus geforderte Stimmrechtsreform verdanken, die wir in der ganzen sonstigen Literatur vergeblich suchen!

Man wundert sich nur, wie der Pamphletist bei der mechanischen Kopistenarbeit, die man ihm zuschreibt, noch selbständig genug war, das Schlußergebnis seiner Reflexionen über den Wandel der Zeiten ganz anders zu formulieren, als seine angebliche Vorlage! Wohl um sein Plagiat zu verdecken? — Während nämlich jener Redner der Historien die Erniedrigung des Volkes darin sieht, daß man ihm sogar die servilia alimenta der hauptstädtischen Kornverteilungen genommen habe, besteht das, was der Pamphletist als un-

[1] Jordan S. 24.

würdige Knechtschaft des Bürgers bezeichnet, darin, daß die haus- und herdlos gewordene Masse sich gewöhnt hat, ihre Freiheit samt dem Staate förmlich feilzuhalten.

Aber was kümmert es die Schablone, wenn die Gedankengänge der künstlich identifizierten Schriftstücke noch so weit auseinandergehen! Ihr genügt schon die Übereinstimmung einzelner Worte, z. B. des Ausdrucks composita für „staatliche Ordnung“ in dem ersten Pamphlet 5, 6 und in der Rede des Lepidus § 25, um sofort an eine direkte Nachahmung der Historien und zwar gerade dieser Stelle zu denken![1]

Nicht minder bezeichnend für die Genügsamkeit dieser Kritik ist die Kühnheit, mit der sie die Charakteristik der Plebs des Revolutionszeitalters im zweiten Pamphlet in einen ursächlichen Zusammenhang bringt mit der Schilderung der römischen Urgemeinde im Catilina.[2] Von jener Plebs sagt der Pamphletist, daß sie — sittlich korrumpiert und durch die Gegensätze des Berufes und Gewerbes und der ganzen Lebensweise in sich gespalten — zu einer einhelligen Willensmeinung, zur Bildung einer volonté générale nicht fähig sei und erst durch Zufuhr frischen Blutes — d. h. durch Ausdehnung des Bürgerrechts — wieder politisch handlungsfähig und zu einem Organ bürgerlicher Freiheit werden könne! 5, 6: „Haec igitur multitudo primum malis moribus imbuta, deinde in artis vitasque varias dispalata, nullo modo inter se congruens, parum mihi quidem idonea videtur ad capessendam rem publicam. ceterum additis novis civibus magna me spes tenet fore ut omnes expergiscantur ad libertatem: quippe cum illis libertatis retinendae, tum his servitutis amittendae cura orietur.“

[1] Jordan a. a. O.

[2] Ebenda S. 30.

Und nun vergleiche man mit dieser Ausführung ihr angebliches Vorbild, das sechste Kapitel des Catilina! Hier ist die Rede von der aus verschiedenen Bestandteilen erwachsenen Altbürgerschaft Roms, von der gesagt wird, daß ihre durch Abstammung, Sprache und Sitte so verschiedenen Bestandteile sich mit wunderbarer Leichtigkeit zu einem Ganzen verschmolzen hätten und so durch Eintracht aus einer atomistischen und unsteten Menge ein einheitliches Volk geworden seien: Hi postquam in una moenia convenere, dispari genere, dissimili lingua, alii alio more viventes incredibile memoratu est quam facile coaluerint: ita brevi multitudo dispersa atque vaga concordia civitas facta erat. Ich frage mich vergeblich, worin hier die Nachahmung bestehen soll. Die einzige Ähnlichkeit zwischen den beiden Stellen besteht darin, daß beidemal von einer Volksmenge die Rede ist, welche der nötigen Einheitlichkeit entbehrt. Aber bei der Charakteristik dieser Buntscheckigkeit bedient sich der Pamphletist ganz anderer Wendungen, als der Historiker, wie man es bei einem sklavischen Nachahmer gewiß nicht erwarten sollte. Und anderseits ist die eigentliche Pointe der Schilderung bei dem Pamphletisten eine ganz andere, als in dem Geschichtswerk. Der Pamphletist erhofft von der Aufnahme neuer Elemente eine Neubelebung des Geistes bürgerlicher Freiheit, während es sich bei der sallustischen Schilderung der Urgemeinde um den Übergang aus der Ungebundenheit anarchischer Zustände zu fester bürgerlicher Ordnung und Zucht handelt.

Ebenso willkürlich ist die Konstruktion eines mechanischen Abhängigkeitsverhältnisses zwischen dem sonstigen Inhalt dieser Einleitung des Catilina und dem kurzen historischen Exposé, mit welchem der Pamphletist seine Forderung einer Regeneration der römischen Bürgerschaft durch die Aufnahme neuer Bürger

geschichtlich begründet.[1] Einzelne Anklänge finden sich ja auch hier. Aber die Behauptung, daß dieses Exposé lediglich aus sallustischen Redewendungen zusammengestoppelt sei, ist eine maßlose Übertreibung. Denn diese Anklänge unterscheiden sich in nichts von denen, die sich zwischen den echten sallustischen Schriften finden, und könnten daher ebensogut für die Autorschaft Sallusts geltend gemacht werden, wie für die Annahme eines Imitators. Auch ist der Ideengang in beiden Fällen ein ganz verschiedener. Während in jener Einleitung zum Catilina die kapitalistische Entartung der römischen Gesellschaft im Zusammenhang mit der Weltmachtspolitik geschildert wird, handelt es sich bei dem Pamphletisten um eine kurze Darlegung der Folgezustände, welche sich unter dem Druck dieses Kapitalismus in der Masse des Volkes herausbildeten: um den Verfall der plebs rustica und ihre Umwandlung in ein arbeitsloses und käufliches Proletariat; Erscheinungen, von denen im Catilina an jener Stelle überhaupt nicht die Rede ist!

Nun könnte man ja einwenden: „Hier hat eben der Pamphletist nebenbei noch eine andere Schrift Sallusts benützt", die Historien, — eine Möglichkeit, die Jordan ausdrücklich betont. Und in der Tat wird in den Historien auch einmal die Vertreibung der plebs von ihren Äckern erwähnt — in der Rede des Lepidus § 24 (expulsa agris plebes!); — und ebenso erinnert das, was hier Sallust über den Kontrast zwischen der Herrscherstellung des römischen Volkes und der materiellen Erniedrigung des Bürgers sagt,[2] an die Worte des Pamphletisten: „ita paulatim populus, qui dominus erat, cunctis gentibus imperitabat, dilapsus est et pro communi imperio privatim sibi quisque servitutem peperit", — aber im übrigen ist doch

[1] Jordan S. 18. [2] § 11. Siehe oben S. 205.

die Art der Darstellung eine so selbständige, daß ein zwingender Grund für die Annahme eines sklavischen Abhängigkeitsverhältnisses absolut nicht vorliegt. Und mit vagen Möglichkeiten ist uns ja in keiner Weise gedient. Mit ihnen kann man alles beweisen; sie beweisen also nichts. Mit demselben Rechte könnte man z. B. den Pamphletisten zum Nachahmer der bekannten Rede des Tiberius Gracchus machen![1]

So bleibt denn nur noch eine Übereinstimmung übrig, die den geistlosen Nachahmer unfehlbar verraten soll! — In dem zweiten Pamphlet (c. 8, 4) findet sich nämlich gelegentlich der Polemik gegen die plutokratische Entartung des Staates und gegen die hohen Prämien, die in Rom gerade den Skrupellosesten zuteil würden, der allgemeine Satz ausgesprochen, daß mit dem Wegfall dieser Prämien auch der Korruption das Feld abgegraben würde, da ja niemand umsonst schlecht sei: malitia praemiis exercetur; ubi ea dempseris, nemo omnium gratuito malus est. — Und diese Reflexion soll einer Stelle der sallustischen Historien nachgebildet sein, wo es — in der Rede des Philippus § 9 — heißt, daß es ein uninteressiertes sittliches Handeln kaum mehr geben könne, wo nur der Schlechtigkeit Preise winken: nam ubi malos praemia secuntur, haud facile quisquam gratuito bonus est.

Ich gebe zu, daß hier eine starke Ähnlichkeit des Gedankenganges vorliegt, obwohl die eigentliche Pointe auch hier wieder eine ganz verschiedene ist. Denn in den Historien handelt es sich um ein Urteil über uninteressierte Sittlichkeit, in dem Pamphlet um ein solches über uninteressierte Schlechtigkeit. Jordan hat diese für die Beurteilung der Arbeitsweise des Pamphletisten doch keineswegs bedeutungslose Ver-

[1] Siehe Plutarch in der vita des Tib. Gracchus c. 9: ... *κύριοι τῆς οἰκουμένης εἶναι λεγόμενοι, μίαν δὲ βῶλον ἰδίαν οὐκ ἔχοντες.*

schiedenheit völlig übersehen. Ja er hat sogar in blinder Voreingenommenheit die Stelle des Pamphlets, die er in seiner kritischen Ausgabe ganz korrekt wiedergibt, in seiner Abhandlung über die Echtheitsfrage unbewußt verfälscht, indem er den Beweis für die sklavische Abhängigkeit des Pamphletisten auf die Voraussetzung stützt, daß in dem Pamphlet die Worte „gratuito bonus“ stehen, und so triumphierend eine „fast wörtliche“ Übereinstimmung konstatieren zu können glaubt,[1] die in dieser Weise gar nicht vorhanden ist!! Aber auch wenn sie vorhanden wäre, was wäre damit für die Echtheitsfrage bewiesen? Wissen wir doch gerade von Sallust, wie gerne er einzelne Lieblingswendungen und -gedanken wiederholt! Eine Eigentümlichkeit, die es von vornherein aussichtslos macht, wegen einzelner solcher Ähnlichkeiten oder Übereinstimmungen mit den Geschichtswerken Sallusts die Pamphlete ohne weiteres zu sklavischen Nachahmungen derselben zu stempeln. Mit demselben Recht könnte man von dem Verfasser des Jugurtha sagen, er sei nur ein geistloser Nachahmer des Sallust, weil er c. 80 von der käuflichen Optimatengesellschaft sagt: „omnia honesta atque inhonesta vendere mos erat“, — und sich dabei genau derselben Worte bedient, wie der Verfasser des Catilina, der c. 30 von derselben Clique wörtlich sagt: „omnia honesta atque inhonesta vendere mos erat“.

Auch könnte man angesichts dieser Eigentümlichkeit Sallusts aus Übereinstimmungen zwischen den Pamphleten und echt sallustischen Werken gerade den umgekehrten Schluß ziehen, den man daraus zu ziehen pflegt, d. h. man könnte auf Grund derselben auch für die Identität ihrer Verfasser plädieren. Und diese Schlußfolgerung hätte gerade Jordan sehr nahe gelegen, da er auch in den Pamphleten dieselbe literarische

[1] S. 24.

Eigentümlichkeit wiederfindet! Er konstatiert nämlich eine Reihe von Wendungen und Gedanken, die in beiden Schriftstücken in gleicher Weise wiederkehren und er zieht daraus den — an sich ja sehr möglichen — Schluß, daß dieselben das Werk eines und desselben Verfassers seien;[1] — ohne zu bemerken, daß er damit in den schroffsten Widerspruch mit seiner eigenen Theorie gerät! Denn wenn die Übereinstimmungen zwischen den Pamphleten die Autorschaft eines Verfassers beweisen sollen, wie können dann Übereinstimmungen zwischen den Pamphleten und den sallustischen Geschichtswerken gegen die Identität des Pamphletisten und des Historikers zeugen?[2]

Nun findet sich freilich neben den Anklängen an echt sallustische Schriften auch einmal eine frappante Übereinstimmung mit einer unzweifelhaft pseudosallustischen Schrift: dem bekannten Pasquill gegen Cicero.[3] In dieser Schmähschrift wird an Cicero im wahrsten Sinne des Wortes kein gutes Haar gelassen. Er wird einer Art moralischer Vivisektion unterworfen, bei der Seele und Leib von Lastern förmlich durchseucht, jedes Glied des Körpers als Sitz einer andern Schändlichkeit erscheint: . . . mercennarius patronus, cuius nulla pars corporis a turpitudine vacat, lingua vana, manus rapacissimae, gula immensa, pedes fugaces: quae honeste nominari non possunt, inhonestissima (III 5). Und eine ganz ähnliche schonungslose Zergliederung der Persönlichkeit des Gegners findet sich in

[1] S. 30 f.

[2] Mit Recht sagt Spandau S. 18, daß gerade das Fehlen solcher Anklänge an echt sallustische Schriften die Echtheit der Pamphlete verdächtigen würde.

[3] Jordan findet allerdings neben der oben genannten noch eine andere Übereinstimmung, indem er das Wort insiticia II 11, 3 für eine Nachbildung des insitus in der Invektive I, 3 erklärt. Aber darüber braucht man ja kein Wort zu verlieren!

dem zweiten unserer Pamphlete gelegentlich der überaus derben und bitterbösen Charakteristik einzelner Führer der Optimatenpartei: quoius nullum membrum — heißt es von einem derselben, L. Domitius — a flagitio aut facinore vacat: lingua vanae, manus cruenta, pedes fugaces: quae honeste nominari nequeunt, inhonestissima (9, 2).

Allein ganz abgesehen davon, daß diese Übereinstimmung keineswegs eine so absolute ist, daß man die Benützung des einen Pamphletisten durch den andern notwendig annehmen müßte, wer kann sagen, daß hier unser Pamphletist den Verfasser der Invektive vor Augen hatte? Denn mit demselben Recht ließe sich auch das Umgekehrte behaupten! Und zugleich liegt mindestens eben so nahe, wenn nicht noch näher eine dritte Möglichkeit, nämlich die, daß unser Pamphletist diese Art der Angriffsweise der in jener Zeit überhaupt üblichen Terminologie der Parteipolemik entnommen hat. Zu der unglaublichen Gehässigkeit und fanatischen Verbissenheit dieser Polemik[1] stimmt ja eine solche anatomische Zergliederung des Gegners vorzüglich; und sie ist von dem Verfasser der Invektive ganz gewiß nicht erfunden. Ist uns doch zufällig bekannt, daß von dem Redner Licinius Crassus an dem Vater

[1] Man denkt dabei unwillkürlich an das, was Juvenal zur Charakteristik der politischen Satire des Lucilius sagt: stricto ense ardens intremuit. Vgl. Birt, Zwei politische Satiren des alten Rom S. 20. — Was in dieser Hinsicht selbst ein Cicero sich gestattete, zeigen recht drastisch die gemeinen Schimpfworte und Schmähungen in seiner Rede gegen Vatinius (56), von denen Ihne (R. G. 6, 445) mit Recht bemerkt hat, daß „uns bei der bloßen Lektüre fast der Atem ausgeht". Vgl. auch Usener, Italische Volksjustiz, N. Rhein. Mus. Bd. 56 (1901) S. 22 und die hier angeführte Stelle aus dem Briefe Ciceros ad Quintum fr. II 3, 2 ea res acta est, cum hora sexta vix Pompeius perorasset usque ad horam VIII, cum omnia maledicta, versus denique obscenissimi in Clodium et Clodiam dicerentur.

unseres Domitius eine ganz ähnliche Kritik geübt worden ist, wie von dem Pamphletisten an dem Sohn. „In hunc dixit — heißt es bei Sueton (Nero c. 2) — non esse mirandum, quod aeneam barbam haberet, cui os ferreum, cor plumbeum esset! Eine Formulierung, an der übrigens auch die Rhetorenschule ihren Anteil gehabt haben wird, die für die Ausbildung solch stereotyper, ähnlich oder gleichlautender Charakteristiken, Schemata, Sentenzen usw. gewiß in vielen Fällen das Medium abgegeben hat, wo die Modernen fälschlich Entlehnung annehmen.

Also diese Art Polemik ist ebenso konventionell gehandhabt worden, wie die ganz schablonenhafte Unterstellung immer wieder derselben körperlichen Ausschweifungen, die zu dem stehenden Inventar dieser total verwilderten Parteipolemik gehört:[1] Typische Äußerungen südlicher Rhetorik und südlichen Volksnaturells, wie sie ja auch später im Parteileben der romanischen Völker so charakteristisch hervortreten. Und gerade bei dem stürmischen Volkstribunen, bei dem diese leidenschaftliche Erregbarkeit aufs höchste gesteigert erscheint, und der diese Art der landesüblichen Beschimpfung sozusagen am eigenen Leibe erfahren mußte, würde uns eine auf denselben Ton gestimmte Polemik am wenigsten verwundern! Hat sich doch noch der spätere Sallust als Geschichtschreiber — bei der psychologischen Charakteristik gewisser Elemente der römischen Gesellschaft genau derselben drastischen Zergliederung

[1] Vgl. Cicero Phil. II 19: sed iam stupra et flagitia omittam, sunt quaedam quae honeste non possum dicere; und pro Cael. § 6: nam quod obiectum est de pudicitia quodque omnium accusatorum non criminibus sed vocibus maledictisque celebratum est, — id nunquam tam acerbe feret M. Caelius, — sunt enim illa maledicta pervolgata in omnes, quorum in adolescentia forma et species fuit liberalis. Vgl. auch Wirz zu der Invektive gegen Cicero a. a. O. S. 95 u. 106.

des Menschen bedient, wie der Pamphletist! „Quicunque — sagt er von den Catilinariern — manu, ventre, pene bona patria laceraverat, ... quos manus atque lingua periurio aut sanguine civili alebat.[1] Und so müssen wir jedenfalls das eine zugeben, daß der Pamphletist, wenn er etwa nur unter der Maske Sallusts schrieb, es ausgezeichnet verstanden hat, die Sprache des Lebens zu reden. Eine Tatsache, die für die Würdigung dieses zweiten Pamphlets als eines Zeugnisses für vergangenes geschichtliches Leben gewiß von wesentlicher Bedeutung ist. Es ist nicht so ausschließlich dem Staube der Schule entsprungen, wie man anzunehmen pflegt.

„Aber" — wendet man ein — „sagt nicht der Verfasser selbst von sich, daß er die Welt sozusagen nur aus Büchern kennt?" Jordan liest das nämlich aus dem Text heraus und bemerkt dazu allerdings mit Recht, daß eine derartige Erklärung nicht für Sallust, wohl aber für den Rhetor paßt, der im Dunkel seiner Studierstube „dem Sonnenlicht des öffentlichen Lebens und dem Kriegslärm" völlig ferne geblieben sei.[2] In der Tat, wenn der Imitator Sallusts so schmählich aus der Rolle gefallen wäre, würden wir von seiner Begabung und seiner geschichtlichen Kenntnis die denkbar ungünstigste Meinung hegen dürfen. Nun sagt aber der Pamphletist in Wirklichkeit gar nicht das, was man ihm hier unterschiebt, daß er nämlich zwar als ganz junger Mensch den Gedanken an eine öffentliche Laufbahn gehegt, als Erwachsener aber sich ausschließlich der Wissenschaft ergeben habe und insbesondere allen Waffenübungen ferne geblieben sei.[3] In Wahr-

[1] 14, 2.

[2] S. 3: quae ut personae parum convenienter scripsit, ita digna se ipso, hoc est rhetore, qui fuerit a luce fori et strepitu belli satis alienus.

[3] Ebenda: narrat igitur libri secundi scriptor Sallustianis verbis adulescentulum sese non solum rem publicam capessere verum etiam cogno-

heit sagt er vielmehr, daß er allerdings in die Ämterlaufbahn eingetreten sei und daß es ihm anderseits nicht bloß um das Amt, sondern ganz besonders darum zu tun gewesen sei, durch das Amt sich einen praktischen Einblick in das gesamte Getriebe des staatlichen Organismus zu verschaffen! „Sed mihi studium fuit adulescentulo rem publicam capessere, atque in ea cognoscenda multam magnamque curam habui: non ita ut magistratum modo caperem, quem multi malis artibus adepti erant, sed etiam ut rem publicam domi militiaeque, quantumque armis viris opulentia posset, cognitum habuerim.“ Auch sagt er keineswegs, daß er als Erwachsener sich ausschließlich auf die Bücher zurückgezogen, sondern nur, daß er eben nicht mehr viel Zeit auf Fecht- und Reitkunst verwandt habe;[1] und zum Schlusse fügt er hinzu, er verdanke seine Kenntnis der Dinge nicht nur dem Umstand, daß er viel gelesen, sondern auch, daß er viel gehört habe![2] Kurz die Erklärungen des Pamphletisten enthalten nichts, was nicht Sallust selbst von sich hätte sagen können. Sie lassen sich mit Sallusts autobiographischen Angaben im Catilina (3, 3) sachlich durchaus vereinigen.

Denn daß der Pamphletist von dem brennenden Ehrgeiz schweigt, der den jungen Sallust in die vorderste Reihe der Kämpfer riß, das kann doch niemand wundernehmen!

---

scere decrevisse, adulta aetate ab armorum exercitio abstinuisse et litteris totum se dedisse.

[1] 10, 3: postquam mihi aetas ingeniumque adolevit, haud ferme armis atque equis corpus exercui, sed animum in litteris agitavi. Die richtige Erklärung dieser Worte gibt bereits Hellwig S. 26.

[2] atque ego in ea vita multa legendo atque audiendo ita comperi etc. Der Verfasser sagt also von sich genau dasselbe, was Sallust Cat. 53, 2 von sich sagt: ... mihi multa legenti multa audienti, quae populus Romanus domi militiaeque mari atque terra praeclara facinora fecit.

Aber es muß eben die Individualität des Autors um jeden Preis in die nun einmal beliebte Schablone gezwängt werden! So hat man z. B. im Hinblick auf die Rolle, welche das „consilium dare“ als Übungsthema der Rhetorenschule spielt, Anstoß daran genommen, daß das genannte Sendschreiben vor allem dem Gedanken Ausdruck gibt, wie schwierig es sei, den Großen dieser Erde, zumal einem Cäsar sich mit Ratschlägen zu nahen.[1] Als ob es für ein derartiges Schriftstück überhaupt eine naturgemäßere Einleitung geben könnte! Und wenn dann der Verfasser ebenso sachgemäß zu den Motiven seines Schrittes und seiner persönlichen Legitimation übergeht, wenn er weiterhin die allgemeine politische Situation, die Gesamtlage des Staates schildert und dann mit den politischen Forderungen und Vorschlägen endigt, die sich nach seiner Ansicht aus dieser Situation und den Interessen von Staat und Volk ergaben, so soll das auch wieder nichts als ein Schema sein, das sich *nur* aus den Regeln der Schule erklären lasse, *in* der Schule und *für* die Schule ausgeklügelt sei![2]

Und dabei kann man nicht einmal leugnen, daß der Gedankengang dieses wie des andern Pamphlets von den quintilianischen Schulvorschriften im einzelnen doch recht beträchtlich abweicht! Aber das soll dann entweder sträfliche Nachlässigkeit sein oder aber — wie bei den echt sallustisch formulierten, aber gegen die Regeln Quintilians arg verstoßenden Prooemien — sich daraus erklären, daß der betreffende Autor, nur um das sallustische Kolorit recht getreu wiederzugeben, auch vor den schlimmsten Sünden gegen die Schultradition nicht zurückgeschreckt sei.[3]

Und so zeigt bei dieser Art der Betrachtung das Bild des beurteilten Autors je nach dem momentanen Standpunkt des

II 1. [2] Jordan S. 16. [3] Hartung S. 8.

Beschauers ganz verschiedene Züge! Während die Pamphlete nach der einen Ansicht geradezu Musterbeispiele, also Vorbilder für die Schule gewesen sein sollen, sind sie nach der andern mehr oder minder unbeholfene Übungsversuche von Schülern über ein von dem Magister gestelltes Schulthema![1]

Darüber kann ja freilich kein Zweifel sein, daß die Pamphlete überall die rhetorische Schulung verraten. Aber wo wäre in der ganzen, hier überhaupt in Betracht kommenden Zeit Rhetorik und Kunstprosa zu trennen? Und gerade von Sallust hat ja der Historiker Licinian das bezeichnende Wort gesprochen, daß man ihn eben wie einen Redner, nicht wie einen Historiker lesen müsse![2] Es würde daher ein sicheres Merkmal der Unechtheit sein, wenn die Pamphlete diesem literarischen Typus nicht entsprächen, während man jetzt umgekehrt gerade dieses der Zeit und der Schriftstellerei Sallusts genau entsprechende rhetorische Gepräge als Beweis gegen die Echtheit geltend macht![3]

Aber nicht bloß in Bezug auf die Form, sondern auch auf den Inhalt begegnen wir derselben in höchstem Grade problematischen, ja zum Teil geradezu trügerischen Art der

[1] Teuffel a. a. O. S. 14. Daß die Pamphlete in der uns erhaltenen Sammlung „ad Caesarem senem" adressiert werden (um den Adressaten von dem jüngeren Cäsar Augustus zu unterscheiden), beweist natürlich, wie man längst bemerkt hat, nur so viel, daß der Urheber dieser für Schulzwecke gemachten Sammlung sie unter diesem Titel derselben einverleibt hat, aber nicht, daß schon die ursprüngliche Adresse diese Form hatte.

[2] Sallustium non ut historicum sed ut oratorem legendum. Lic. ed. philol. Bonn. heptas 1858 p. 42.

[3] Selbst wenn sich in Bezug auf den Gebrauch vulgärer rhetorischer Effektmittel, die ja allerdings der Geschichtschreiber Sallust nicht liebt, ein tieferer Gegensatz zwischen ihm und den Pamphleten herausstellen sollte, würde immer noch die Frage offen bleiben, ob Sallust auch in jüngeren Jahren und in einer etwaigen publizistischen Tätigkeit seiner Sprache schon dasselbe Gepräge gegeben hat.

Argumentation. Man hat nämlich auf die bekannte Vorschrift Quintilians für die Rhetorenschüler hingewiesen, denen etwa die Aufgabe gestellt sei, ein zur Übernahme der Alleinherrschaft aufforderndes Memoire an Cäsar auszuarbeiten, und die dabei von der Grundidee ausgehen sollen, daß ohne die Monarchie der Staat nicht mehr bestehen könne. „C. Caesari suadentes regnum affirmabimus stare iam rem publicam nisi uno regente non posse.“[1] Diese Anweisung quintilians hätten die Pamphlete vor Augen gehabt, wenn sie der Überzeugung Ausdruck gäben, daß nur Cäsar die Krankheit des Staates heilen könne,[2] daß nur er dem Ausbruch eines allgemeinen Krieges vorbeugen könne.[3] — Die Annahme ist möglich, aber nicht zwingend; denn es ist ja ohne weiteres klar, daß sich sehr wohl echte publizistische Erzeugnisse oder auch Rhetorenprodukte denken lassen, die genau derselben Idee Ausdruck gaben, ohne etwas von Quintilian zu wissen.

Und dabei ist es gar nicht einmal richtig, daß das von den Pamphleten Cäsar gesteckte Ziel dem quintilianischen Schulthema entspricht. Dieses Schulthema bezieht sich nämlich offenbar auf die berühmte Forumsszene vom 15. Februar 44, auf die Darbietung des Königsdiadems durch Antonius, und es will die Übertragung der Krone dadurch motiviert wissen, daß nicht nur das Königtum Cäsars, sondern die Monarchie als dauernde Institution durch die Lebensbedingungen des Staates gefordert sei, ähnlich wie später Tacitus gesagt hat: „Immensum imperii corpus stare ac librari sine rectore non potest.“[4])

Das ist im Hinblick auf das Vorgehen des Antonius durchaus konsequent gedacht. „Regnum detulit“, heißt es von ihm bei Cicero 2. Phil. 34. Wenn aber dies Vorgehen schon auf der

[1] III 8, 47. [2] I 6, 4 [3] II 13, 6. [4] Hist. I 16.

Höhe der Machtstellung Cäsars leidenschaftlichen Protesten der öffentlichen Meinung begegnete,[1]) wie konnte da ein mit der Zeitlage genauer vertrauter Schriftsteller sich in einem für die Öffentlichkeit bestimmten, sei es nun echten oder fingierten Schriftstück so unzweideutig und grundsätzlich monarchisch äußern, wie man dies den Pamphleten unterschiebt? Wenn sie es taten, dann läge in der Tat der Verdacht nahe, daß sie beide nichts sind, als plumpe Schüler- oder Stümperarbeit, denn sie hätten eine Sprache gewagt, wie sie wohl ein Cassius Dio in der fingierten Ministerratsszene dem Mäcen in den Mund legen konnte, wie sie aber der große Cäsar selbst noch nicht zu reden gewagt hat.[2]

In der Tat hüten sich die Pamphlete wohl, diesen Ton anzuschlagen. Ja der Verfasser des zweiten verwahrt sich sogar auf das entschiedenste dagegen, daß die Art und Weise, wie er Cäsar als Retter des Staates begrüßt, und wie er sich das Reformwerk desselben denkt, den Optimaten irgend ein Recht zu der gehässigen Mißdeutung geben könnte, als habe er bei diesem Rettungswerk die Umwandlung des Freistaates in eine Monarchie im Auge![3] Kann er doch selbst der Optimatenjustiz keinen schlimmeren Vorwurf machen, als den, daß sie ganz in monarchischem Sinne

---

[1] Auf dem Namen „König" lag seit dem Sturz der Tarquinier ein Fluch. Ein feierlicher Eid verpflichtete die Bürgerschaft, nie wieder einen König über sich zu dulden. Wer nach der Königskrone strebte, war vogelfrei, und jeder Bürger berechtigt, ja verpflichtet, ihn zu töten.

[2] Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß eine solche Sprache in dem Munde irgendeines leidenschaftlichen Cäsarianers überhaupt unmöglich gewesen wäre.

[3] II 6, 1: indignabuntur, omnia funditus misceri, antiquis civibus hanc servitutem imponi, regnum denique ex libera civitate futurum, ubi unius munere multitudo ingens in civitatem pervenerit.

organisiert sei![1] Denn sein Ideal ist die Wiederaufrichtung des durch die Plutokratie geknechteten Freistaates, die Wiederherstellung der gestürzten Freiheit: „Non flagitium a te neque malum facinus petimus, sed utei libertatem eversam restituas."[2] Als die Grundbedingung dieser Freiheit aber wird ausdrücklich die bezeichnet, daß niemals die Macht eines Einzelnen höher stehe, als das Gesetz (nullius potentia super leges!)![3] Und er trifft damit aufs glücklichste den Ton, den damals die cäsarianische Demokratie überhaupt und ihr Führer selbst angeschlagen hat, auf den ihre ganze Agitation gestimmt war. „Ich habe" — sagt Cäsar nach Überschreitung des Rubico — „meine Provinz verlassen, um für mich und das römische Volk, das durch eine Parteiclique geknechtet ist, die Freiheit zurückzufordern."[4] Und bekanntlich hat es der große Mime auf dem Cäsarenthron, sein Neffe und Erbe Octavian, noch im Jahre 27 v. Chr. für zeitgemäß gehalten, in feierlicher Weise die Wiederherstellung der alten republikanischen Verfassung zu proklamieren.[5] Ja noch viel später, in dem Rechenschaftsbericht über

[1] Siehe die oben S. 199 zitierte Stelle c. 7, 11. — Wenn Jordan sogar in den Worten „capesse rem publicam" des ersten Pamphlets (6, 3) einen Anklang an das „regnum capere" findet, um das es sich bei Quintilian handelt, so übersieht er, daß diese Worte eine viel allgemeinere Bedeutung haben und daher von dem Verfasser des zweiten Pamphlets (1, 3) auf seine eigene politische Laufbahn angewandt werden. Siehe oben S. 215 und dazu II 5, 7, wo dieselbe Wendung vom Volke gebraucht wird! Siehe oben S. 206. Selbst ein Republikaner wie Cato ruft — bei Sallust Cat. 52, 5 — seinen Parteigenossen zu: expergiscimini aliquando et capessite rem publicam. „Nehmt euch des Staates an!"

[2] c. 3, 3, cf. § 6 re publica restituta. [3] c. 5, 3.

[4] c. I 22: se non maleficii causa ex provincia egressum, sed uti ... populum Romanum factione paucorum oppressum in libertatem vindicaret.

[5] Mon. Ancyr. ed. Mommsen[2] 614: Rem publicam ex mea potestate in senatus populique Romani arbitrium transtuli.

seine Taten, bekennt er sich ausdrücklich und im wörtlichen Anschluß an die Erklärung Cäsars zu jener am Rubico ausgesprochenen Parole: „Rem publicam dominatione factionis oppressam in libertatem vindicavi!"[1]

Man sieht: der Pamphletist hat sich im richtigen Gefühl für die Zeitlage und Zeitstimmung genau derjenigen Phraseologie bedient, deren sich ein demokratischer Publizist der cäsarianischen Zeit naturgemäß bedienen mußte. Er hat sich keineswegs sklavisch an eine quintilianische Vorschrift gehalten!

Nun soll sich freilich der späte Ursprung und die geschichtliche Unkenntnis der Pamphlete gerade durch die Anachronismen verraten, die man ebenfalls in sie hineininterpretiert hat! So verlangt z. B. das erste, daß das Volk durch die Beseitigung der korrumpierenden Getreidespenden wieder zur Arbeit zurückgeführt werde: „Igitur provideas oportet, uti plebs largitionibus et publico frumento corrupta habeat negotia sua, quibus ab malo publico detineatur."[2] Das soll geschrieben sein im Hinblick auf die bekannte Verminderung der Kornverteilungstermine durch Augustus, deren Motiv Sueton in seiner Biographie (c. 40) mit den — allerdings an die Forderung des Pamphletisten anklingenden — Worten charakterisiert: „ne plebs frumentationum causa frequentius ab negotiis avocaretur".[3] Aber ist denn dieser Gedanke erst ein augusteischer? Haben nicht schon die Zeitgenossen des C. Gracchus die Frumentationen sofort mit dem Hinweis darauf bekämpft,

[1] Ebenda 1, 2. Und dem entspricht ja auch durchaus die offizielle Auffassung der kaiserlichen Historiker. Vgl. Velleius Paterculus 2, 89: Finita vicesimo anno bella civilia ... restituta vis legibus, iudiciis auctoritas, senatui maiestas, imperium magistratuum ad pristinum redactum modum ... Prisca illa et antiqua rei publicae forma revocata, rediit cultus agris etc.

[2] c. 7, 2. [3] Jordan a. a. O. S. 15.

daß durch sie das Volk der Arbeit entfremdet und zum Nichtstun verführt werde? Repugnabant — sagt Cicero — boni, quod ab industria plebem ad desidiam avocari putabant.[1] Also der Gedanke lag doch nicht so außerhalb des Gesichtskreises der Zeitgenossen Cäsars! Und anderseits weist das, was der Pamphletist will, nicht viel mehr auf die Reformtätigkeit Cäsars hin, als auf die des Augustus?

Der Pamphletist fordert die Beseitigung oder Verringerung der hauptstädtischen Kornspenden, also eine Reform, die allerdings auch Augustus einmal rein theoretisch erwogen hat, deren allgemeine Tendenz aber in den Reformmaßregeln Cäsars mit ganz anderer Energie zum Ausdruck kommt, als in den augusteischen. Cäsar ist es gewesen, der die Zahl der Kornempfänger — mehr als 300000 — bis auf die Hälfte herabgemindert hat,[2] während sie Augustus wieder bis auf 200000 Köpfe anschwellen ließ und nicht einmal den schon erwähnten schwächlichen Reformversuch, das Getreide nur alle vier Monate, statt monatlich verteilen zu lassen, aufrechterhielt![3] Die Möglichkeit, daß der Pamphletist an Augustus gedacht hat, ist ja nicht zu leugnen, aber viel näher liegt doch — angesichts der hervorgehobenen Tatsachen — die andere Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit, daß die Reformbestrebungen der cäsarianischen Zeit bei ihm zum Ausdruck kommen. Auch die Art und Weise, wie er die Reform der Kornverteilung in Zusammenhang bringt mit der Veteranenversorgung in den Munizipien und Kolonien, erinnert lebhaft an die Politik Cäsars.[4]

[1] Pro Sestio 103. [2] Sueton Cäsar 41.

[3] Sueton Aug. 42; Cassius Dio 45, 11.

[4] Auch bei Sueton c. 41 f. wird der Kolonialpolitik Cäsars in unmittelbarem Zusammenhang mit der Verminderung der Kornempfänger gedacht.

Aber freilich der Pamphletist gebraucht zur Bezeichnung der Arbeitstätigkeit des Volkes nicht den Ausdruck industria, sondern negotia, ebenso wie Sueton! Da muß er doch wohl den letzteren ausgeschrieben haben! Schade nur, daß sich die Redeweise des Pamphletisten zur Genüge dadurch erklärt, daß er des Wortes industria für den unmittelbar folgenden Satz bedarf: iuventus probitati et industriae non sumptibus atque divitiis studeat! Klingt übrigens das ciceronianische ab industria avocari weniger an das suetonische ab negotiis avocari an, als die Worte unseres Pamphlets?

Daß hier der Pamphletist nicht Sueton vor Augen hatte, sondern im Sinne eines Zeitgenossen Cäsars schreibt, das zeigt eine Vergleichung seiner Worte mit dem, was Sallust über die Folgen der Largitionen sagt. Wie von ihm, so wird von dem letzteren die Menge arbeitsfähiger Männer (iuventus) unter den Empfängern der Kornspenden hervorgehoben. Und wie es nach Sallust das „öffentliche Unglück" ist, welches diese arbeitsscheue Masse nährt (eos atque alios omnis malum publicum alebat),[1] so fordert der Pamphletist, daß dieselbe aufhöre, das „öffentliche Unglück" zu fördern (ab malo publico detineatur), Übereinstimmungen, die kaum zufällig sein dürften.

Noch übler hat die Willkür der konventionellen Methode einer anderen wichtigen Stelle mitgespielt, die sich ebenfalls auf die Frumentationen bezieht und die Forderung ausspricht, daß das Korn, welches bisher der Lohn des Müßigganges gewesen sei, an die Veteranen verteilt werde, die nach vollendeter Dienstzeit in ihre Heimatgemeinden zurückkehren würden: Et frumentum id, quod antea praemium ignaviae fuit, per municipia et colonias illis dare conveniet, qui stipendiis

[1] Catilina 37, 7.

emeritis domos reverterint (8, 1). Bei diesem Vorschlag soll nämlich der Pamphletist auch wieder an eine Maßregel Kaiser Augusts gedacht haben, nämlich an die im Monumentum Ancyranum 3, 28 ff. erwähnte Abfindung der in die Heimat entlassenen Veteranen Augusts: milit[ibus, qu]os emeriteis stipendis in sua municipi[a remis]i, praem[ia, n]umerato persolvi. — I[n] aerarium militare quod ex consilio m[eo] co[nstitut]um est, ex [q]uo praemia darentur militibus, qui vicena [aut plu]ra sti[pendi]a emeruissent, milliens et septing[e]nti[ens ex pa]t[rim]onio [m]eo detuli.[1] Und zwar soll der Pamphletist die Kenntnis dieser Akte Augusts zu ebenso kühnen, wie törichten Fiktionen mißbraucht haben! Er habe nämlich an Stelle der Geldprämien willkürlich die Ablohnung in Getreide gesetzt und dann die weitere absurde Fiktion hinzugefügt, daß das hierzu verwandte Getreide früher an solche verteilt worden sei, welche die gesetzliche Dienstzeit nicht aufzuweisen hatten!

Nun wird ja allerdings auch von seiten unseres Verfassers Klage darüber geführt, daß die Dienstpflicht höchst ungleich verteilt sei und manche an die dreißig Jahre zu dienen hätten, andere gar nicht.[2] Aber sind denn solche Klagen erst unter den Veteranen Augusts aufgetaucht, so daß wir mit Jordan[3] annehmen müßten, die „Geschichte Augusts" habe das Material für die Formulierung der in unserer Schrift erhobenen Forderungen geliefert? Als ob sich nicht schon die Veteranen

---

[1] Vgl. die bei Cassius Dio 45, 23 erwähnte Klage der augusteischen Veteranen, daß sie „*ἔξω τοῦ τεταγμένου τῆς στρατείας σφίσι χρόνου*" hätten dienen müssen.

[2] 8, 8: item ne, uti adhuc, militia iniusta aut inaequalis sit, cum alii triginta, pars nullum stipendium facient.

[3] S. 16.

des hannibalischen Krieges sehr energisch dahin ausgesprochen hätten: finem aliquem militandi fieri aequum esse![1]

Ebenso willkürlich aber, wie die Verquickung der militärischen Anliegen des Verfassers mit der Sache der augusteischen Veteranen, ist die weitere Annahme Jordans, daß seine Äußerung über das Getreide, das bisher die Prämie der „ignavia" gewesen, sich auf diejenigen bezieht, welche nicht gedient und trotzdem dieses Getreide erhalten hätten. Denn man braucht sich ja nur der in dem unmittelbar vorhergehenden Kapitel ausgesprochenen Klage über die verderbliche Förderung der Arbeitsscheu durch das Staatskorn zu erinnern, um sofort zu erkennen, daß hier der Verfasser die hauptstädtische Getreideverteilung im Auge hat, die er durch die Verlegung in die Munizipien und Kolonien aus einer gemeinschädlichen in eine gemeinnützige Institution verwandelt wissen will. Nur durch diese Erklärung der Stelle wird man dem Verfasser gerecht, und statt der Torheiten, die man ihm unterschiebt, treten uns Ideen entgegen, die — wie gelegentlich schon Mommsen wenigstens in diesem Falle anerkannt hat — „ihren guten Sinn" haben.[2] Sieht doch Mommsen in dem Projekt des Verfassers geradezu eine Parallele zu den staatsmännischen Gedanken, die „bei der großartigen munizipalen Waisenversorgung unter Trajan gewaltet haben"!

Nun ist aber freilich mit diesen Stellen das Sündenregister der Pamphlete noch nicht erledigt. Im Gegenteil! Das zweite soll sich sogar noch viel schlimmere Fiktionen gestattet haben, als das erste. Sein Verfasser soll der Optimatenpartei und zweien ihrer hervorragendsten Führer, Cato und dessen Schwiegersohne L. Domitius, Greuel angedichtet haben, die

[1] Livius 32, 3 z. J. 199. Vgl. auch den Aufsatz über Tiberius Gracchus S. 173 f. [2] R. G. 3 S. 498 Anm.

nicht nur anderweitig nicht bezeugt sind, sondern auch — wenigstens was Cato betrifft — anderen Nachrichten diametral widersprechen. Der Pamphletist — sagt man — erhebt gegen Cato und seine Partei die Anklage, daß durch ihre Schuld nicht weniger als vierzig Senatoren und viele hoffnungsvolle junge Männer hätten in den Tod gehen müssen.[1] Eine Anklage, der man mit Recht das bekannte Wort des Rhetors Seneca entgegengehalten hat, daß „Catos Hände bis auf seinen Tod rein waren von Bürgerblut".[2]

In der Tat, wenn hier der Pamphletist so willkürlich mit der geschichtlichen Wahrheit umgesprungen ist, wie man ihm in die Schuhe schiebt, dann kann er weder Sallust sein, noch auch eine genügende Kenntnis der Geschichte der späteren Republik gehabt haben.

Wie steht es aber mit der Begründung dieser Anklage? Sie beruht auf einer Konjektur, die zwar von Mommsen herrührt, aber nichts weniger als zwingend ist. Wir lesen nämlich jetzt in der einzigen uns zu Gebote stehenden Handschrift: ad herculem Catonem L. Domitio ceterisque eiusdem factionis quadraginta senatores, multi praeterea cum spe bona adulescentes sicutei hostiae mactati sunt. Daraus macht Mommsen ad hercule a M. Catone etc. Eine Konjektur, aus der sich dann allerdings, wenn man sich an den Wortlaut hält, der von Jordan u. a. angenommene Sinn ergibt.

Es ist schwer verständlich, wie sich gerade die Theorie von der Herkunft des Pamphlets aus der Rhetorenschule bei dieser Auffassung beruhigen kann, mit der sie nur neue Rätsel schafft. Denn es wäre doch gewiß in hohem Grade auffallend, wenn ein Rhetor, der sonst das traditionelle Zeitkolorit so glücklich

[1] Jordan S. 17.

[2] II 6, 2: illas usque ad ultimum diem puras a civili sanguine manus.

zu wahren weiß, die von ersten Schulautoritäten anerkannte Tradition über einen Mann wie Cato einfach über den Haufen geworfen hätte, auf die Gefahr hin, damit den Zweck seiner Stilübung selbst auf das äußerste zu gefährden![1]

Nun hat man freilich die Stelle dadurch mit der geschichtlichen Wahrheit in Einklang zu bringen gesucht, daß man durch Änderung von Catone in Catoni den Sinn der Worte abschwächen zu können glaubte. Der Sinn würde dann nicht der sein, daß die Vierzig von Cato und seinem Anhang wie Opfertiere hingeschlachtet wurden, sondern der, daß sie ihnen gewissermaßen „geopfert" wurden, wobei man an wirkliches Blutvergießen nicht zu denken brauche, wenn auch der Pamphletist den Mund möglichst vollnehme und von dem Blute so vieler unglücklicher Bürger spreche, an dem sich jene verworfene Menschenbrut nicht habe ersättigen können.

Wer die Sprache der damaligen römischen Parteipolemik kennt, wird die Möglichkeit einer derartigen Interpretation an und für sich nicht in Abrede stellen und ohne weiteres zugeben, daß man die blutigen Bilder dieser echt südländischen Rhetorik keineswegs immer im buchstäblichen Sinn zu verstehen hat. Gebraucht doch z. B. Cicero das Wort mactare von Opfern des Parteikampfes, ohne dabei an Hinrichtungen zu denken. Er spricht von dem Opfer seines eigenen Blutes, wo es sich um weiter nichts handelte, als um seine Verbannung![2]

[1] Jedenfalls wäre dies nicht im Sinne Quintilians gewesen! Vgl. I 8, 18. — Über die abgöttische Verehrung Catos gerade in der Rhetorenschule siehe Breuer, Senecas Ansichten von der Verfassung des Staates (Archiv für Philosophie 1903).

[2] Vgl. die von Hellwig, dem Vertreter der genannten Ansicht, zitierten Stellen (S. 23), besonders pro Flacco 52: huic illi legato patronum suum L. Flaccum mactandum civitatis testimonio tradidissent; und post red. ad Quirit. 15: cum omnia cum omnibus foedera reconciliatione gratiarum sanguine meo sancirentur.

Allein so richtig das alles ist, auf den vorliegenden Fall scheint es mir doch nicht anwendbar. Denn wenn zwischen dem, was der Pamphletist als persönliche Anschauung Sullas ausgibt — dem Verzicht auf zahlreichere Hinrichtungen —, und dem, was nach seiner Ansicht in das Schuldbuch der Aristokraten überhaupt gehört, ein wesentlicher Unterschied bestehen soll, so kann der Sinn doch nur der sein, daß sich letztere wirklich blutgieriger gezeigt haben, als jener, daß zahlreiche Bluturteile auf ihr Konto kommen.

Die Zeit, in der diese Bluturteile erfolgt sind, wird nicht näher angegeben; aber der Text enthält doch einen Fingerzeig, den man bisher übersehen zu haben scheint, der aber für die Beurteilung der Frage entscheidend ist. Es werden nämlich unter den zahlreichen Opfern dieser aristokratischen Justiz in erster Linie vierzig Senatoren genannt, genau so viele, wie nach Appian b. c. I 95 auf der sullanischen Proskriptionsliste standen. Eine Übereinstimmung die doch Beweises genug dafür ist, daß der Pamphletist die Zeiten der sullanischen Schreckensherrschaft im Auge hatte. Wenn dem aber so ist, so liegt zunächst die Vermutung nahe, ob nicht etwa die Namen, die man jetzt in unserem verderbten Text liest, ursprünglich so gelautet haben, daß sie in den Rahmen dieser Zeit hineinpassen. Nun begegnet uns unter den Opfern der Restauration und zwar gerade unter denen, deren Untergang recht eigentlich das Werk des Pompeius ist, ein Carbo und ein Domitius. Auch in dem einen unserer Pamphlete werden sie als solche namentlich aufgeführt.[1] Man hat daher gemeint,[2] daß diese beiden Namen ursprünglich auch im Texte des zweiten Pamphlets standen und erst von einem Späteren, der die hier er-

[1] I 4, 1. Vgl. Valerius Maximus VI 2, 8.

[2] Spandau S. 22.

zählten Schlächtereien auf die Zeiten des Kampfes mit Cäsar bezog, mit den Namen der damaligen in demselben Pamphlet genannten aristokratischen Führer, des Cato und L. Domitius,[1] vertauscht wurden.

Allerdings müßte der ursprüngliche Text bei dieser Auffassung gelautet haben: at hercule cum Carbone Domitio ceterisque etc. Allein der Ausfall dieses cum könnte leicht durch das cu in Hercule veranlaßt worden sein, an das dann von der mechanisch fortschreitenden Hand der Endkonsonant von cum angefügt wäre. Wenn aber cum wegfiel, wurde auch die Bedeutung des Namens Carbo unverständlich und eben jene andere Erklärung nahegelegt, daß es sich hier um Männer handelt, die nicht Opfer, sondern Urheber der im Text erwähnten Bluturteile waren: eine Deutung, aus der sich die Änderung von Carbo in Cato und die von Domitius in L. Domitius von selbst ergeben hätte.[2]

Nun schafft aber freilich auf der andern Seite dieser Versuch, die Stelle zu heilen, neue Schwierigkeiten! Ist es denkbar, daß ein Vertreter der Volkspartei, wie unser Pamphletist, seine eigene Partei als factio bezeichnet hat? Ein Name, den die Populären, z. B. Cäsar und Sallust, in durchaus verächtlichem Sinn für das Cliquenregiment der Nobilität gebrauchen! Ist es ferner zulässig, die Vornamen von Cato und Domitius, die nun einmal überliefert sind, in der genannten Weise zu tilgen? Im Hinblick auf diese Schwierigkeiten hat sich neuerdings C. Bardt — unter Wiederaufnahme der Mommsenschen Kon-

[1] Jener andere Domitius hieß Cn. Domitius.

[2] Man könnte hier auch auf die treffenden Bemerkungen von Wirz hinweisen a. a. O. S. 102 über „das bequeme Verfahren, dem ‚Rhetor' ein ‚Versehen aufzubürden', ohne daß man bedenkt, ‚wie übel in besten Handschriften oft den Eigennamen mitgespielt wird'".

jektur — den Gedankengang des Pamphletisten folgendermaßen zurechtgelegt:[1] „Die Oligarchen, die jetzt erbarmungslos die Gerichte und die Wahlen beherrschen, sind, was sie waren, eine unverbesserliche Adelsclique. Denn grausamer, kopfloser, maßloser hat nie eine solche ihren Sieg ausgenützt. Die noch heute bestehende Adelskoterie war es, die mordete, nicht Sulla, der viel mehr zum Beglücker der Menschheit, als zum Tyrannen veranlagt war. Dieselbe Bande, die heute Cato und Domitius anführen, hat gelegentlich der Proskriptionen die vierzig Senatoren geschlachtet und außerdem so viele blühende Leben vernichtet. Aber sie ist des Blutes noch nicht satt.“ Wozu Bardt die Bemerkung macht, der Satz: „Cato, Domitius und die anderen von derselben Bande haben die vierzig Senatoren geschlachtet“, sei nur der Ausdruck des grimmigen Sarkasmus des Autors, der eben recht deutlich zeigen wolle, daß jene Leute sind, was sie waren. Das wirke ähnlich, wie das Wort der Orsina: „Den hat der Prinz erschlagen“, nur noch drastischer, weil das kühne Oxymoron eingeführt ist, Cato und Domitius, die damals noch Knaben waren, hätten die Opfer der Proskriptionen hingeschlachtet. „Also — so schließt Bardt — von den Optimaten der Gegenwart ist zu Anfang, in der Mitte und am Ende die Rede, von ihnen ist auch die Rede, wo die Opfer der Proskriptionen genannt werden. Das ist in großer Erregung gesagt (daher das at hercule!) und ein grimmiger Hieb auf Cato, dessen Name eben darum im Gegensatz zu Sulla so nachdrücklich voransteht. Ob der Betreffende für seine Person grausam war oder nicht, tut gar nichts zur Sache.“

Manchem wird ja auch diese Deutung allzu künstlich, das „Oxymoron“ allzu kühn erscheinen. Aber wenn auch keine

[1] Berliner Philol. Wochenschrift 1904 S. 941.

der genannten Erklärungen ohne Rest aufgeht, was ist damit für die Hypothese von dem „unwissenden Rhetor" gewonnen? Es würde höchstens ein non liquet bleiben und die mysteriöse Stelle bei der literarischen Würdigung des Autors überhaupt ausscheiden.

Für die Annahme, daß derselbe die Greuel der sullanischen Restaurationszeit im Auge hatte, spricht übrigens auch der Umstand, daß diese Greuel ohne Zweifel eine Hauptrolle in dem Sündenregister spielten, welches die demokratischen Agitatoren und besonders die cäsarianischen Volkstribunen, ein Sallust, Curio u. a., nicht müde wurden gegen die Optimaten auszuspielen.[1] Und in deren eigenen Reihen wurde es ja ganz offen ausgesprochen, daß der Sieg über Cäsar gleichbedeutend sein werde mit sullanischen Proskriptionen und Schlächtereien.[2] Der Verfasser des ersten Pamphlets hat daher ganz recht, wenn er von den Beschuldigungen redet, welche kurz vor dem Ausbruch des Bürgerkrieges gegen die Feinde Cäsars erhoben wurden, und die sich eben auf diese Vergangenheit des Pompeius, sowie auf den „sullanischen Sieg" bezogen.[3] Und wenn der Verfasser des zweiten Pamphlets sagt, daß nie ein Mensch im Siege so schonungslos verfahren sei, wie die verhaßte Aristokratenbrut, kann er da einen anderen Sieg vor Augen gehabt haben, als eben die victoria Sullana, die diesen Leuten so umfassende Gelegenheit gab, ihre blutigen Instinkte zu befriedigen? Sie ist ihm Beweises genug dafür, wie diese Leute eine ihnen durch Zufall und fremde Nachgiebigkeit zugefallene Macht ausnützten!

[1] Vgl. z. B. Cicero ad fam. VIII 11

[2] Cicero ad Att. IX 7, 3: mirandum in modum Gnaeus noster Sullani regni similitudinem concupivit. — Ebenda IX 10, 6: Sullaturit animus eius et proscripturit iam diu. — Ebenda X 7, 1: si vincit, Sullano more exemploque vincet.

[3] I 4, 1.

Auch hat hier offenbar das eine der beiden Pamphlete die antiaristokratische Polemik des anderen im Auge gehabt! Eine Vermutung, die sich darauf berufen kann, daß zwischen den beiden Schriftstücken ohne Zweifel irgendein Zusammenhang besteht, wie schon die mannigfachen wörtlichen Übereinstimmungen deutlich beweisen.

So kommt man denn bei einer unbefangenen und besonnenen Analyse immer wieder zu dem Ergebnis, daß die übliche Art der Beurteilung im Eifer der Destruktion den rätselhaften Schriftstücken nicht im mindesten gerecht wird. Man mag einen zwingenden Beweis für die Autorschaft Sallusts vermissen, — damit, daß man nun die Pamphlete irgendeinem späten Deklamator zuschreibt und sie dann achtlos beiseite legt, — damit ist für den Historiker die Frage nicht erledigt. Und am allerwenigsten wird er einer Methode zustimmen können, welche Angaben der Pamphlete, für die sich in der sonstigen Überlieferung keine Belege finden lassen, einfach als Erfindung dieses Deklamators hinstellt.

Man vergleiche nur einmal das zweite Pamphlet mit einem wertlosen Machwerk der letzteren Art, wie wir es z. B. in der Invektive Ciceros gegen Sallust besitzen. Die geschichtliche Kenntnis erhebt sich hier nicht über das, was sozusagen auf der Straße lag, jede Anspielung auf eine bestimmte Zeit, jede etwas individuellere politische Äußerung wird sorgfältig vermieden.[1]

Wie ganz anders der Verfasser jenes Pamphlets! Er schreibt unter der Voraussetzung einer ganz bestimmten, zeitlich eng umgrenzten politischen Situation, er kennt und charakterisiert — zum Teil sehr glücklich — eine Reihe einzelner Persönlichkeiten und Zeitereignisse, ohne daß ihm bisher irgend-

[1] Vgl. die Charakteristik von Reitzenstein a. a. O. S. 93.

ein Anachronismus, irgendein 'Herausfallen aus der Rolle wirklich nachgewiesen wäre; er scheut endlich nicht vor Urteilen und Schilderungen zurück, die ein höchst individuelles Gepräge zeigen, alles Eigentümlichkeiten, die uns die Vermutung förmlich aufdrängen, daß der Verfasser der Zeit persönlich nahestand. Und diese Vermutung wird dann auch durch eine genauere historisch-politische Analyse vollkommen bestätigt.[1]

2.

Für die Beurteilung der Echtheit eines politischen Schriftstückes oder der geschichtlichen Kenntnis seines Verfassers ist von grundlegender Bedeutung die Frage, ob die Situation, aus der heraus der Verfasser schreibt oder zu schreiben vorgibt, richtig gezeichnet ist oder nicht. Allerdings können auch in den echtesten Schriften der Art die gröbsten Nachlässigkeiten vorkommen, wie wir denn z. B. von einer Flugschrift Curios gegen Cäsar wissen,[2] daß der Autor das in ihr enthaltene fingierte Gespräch in Cäsars Konsulatsjahr verlegte und trotzdem darin auf Handlungen Cäsars Bezug nahm, die erst in das Jahr 58 und die folgenden Jahre seiner gallischen Verwaltung fallen. Allein im allgemeinen wird man in dem Fehlen solcher Anachronismen immer ein Präjudiz wenn nicht zugunsten der Authentizität, so doch wenigstens der geschichtlichen Kenntnis des Verfassers erblicken dürfen.

---

[1] Übrigens müssen auch philologische Beurteiler, wie z. B. Schenkl, der sonst ganz auf Jordans Standpunkt steht, zugeben, daß die sprachliche Argumentation Jordans durchaus nicht genügt, um mit Jordan die Pamphlete in die Zeit der Flavier oder später zu setzen. Schenkl meint sogar: „Sie sind unter dem frischen Eindruck des Staatslebens und der Verfassung während der Herrschaft des Augustus geschrieben"! A. a. O. S. 871.

[2] Cicero Brutus 218 f.

Es ist daher gewiß nicht bedeutungslos, daß das (zweite) Pamphlet an Cäsar, das ihn angesichts seines Konfliktes mit der herrschenden Oligarchie zu einer umfassenden Reform des Staates aufruft, in dieser Hinsicht allen Anforderungen der historischen Kritik entspricht.[1]

Der Autor versetzt uns in eine Zeit, in der die Verhandlungen über die Vollmachten Cäsars auf eine Katastrophe hindrängten, die extreme Senatspartei in Rom vollkommen das Übergewicht gewonnen hatte. Und wenn der Verfasser diesen Sieg der Optimaten näher dahin bezeichnet, daß sie, sei es infolge der Torheit des Pompeius oder infolge seiner Feindseligkeit gegen Cäsar, die Waffen gegen den letzteren in die Hand bekommen hätten,[2] so ergibt sich als der entscheidende Moment der großen Krisis, der zugleich als der eigentliche Anlaß der Flugschrift erscheint, der Staatsstreich des Konsuls C. Claudius Marcellus, eines leidenschaftlichen Optimaten, der sich — in Verbindung mit den für 49 erwählten Konsuln und anderen gleichgesinnten Senatoren — anfangs Dezember 50 auf eigene Faust mit Pompeius dahin verständigte, daß dieser den Oberbefehl über die Truppen in Italien und zugleich das Mandat übernahm, dieselben durch Aushebungen in Italien zu verstärken. Eine Entscheidung, durch welche die Optimaten in der Tat erst aktionsfähig wurden, so daß der Pamphletist sehr wohl von Pompeius sagen konnte:

---

[1] Ich behandle den in der Überlieferung der „Rede“ nachgesetzten Brief zuerst, weil sich sein Inhalt auf die Situation vor dem Siege Cäsars bezieht, während die „Rede“ an den Sieger Cäsar gerichtet ist. Wenn Hauler a. a. O. S. 130 umgekehrt die „Rede“ für älter und es daher auch für sachlich richtig hält, daß der Redaktor nach der bei den Sallustexzerpten beobachteten Reihenfolge die „Rede“ vor den Brief setzt, so vermisse ich für diese Ansicht eine genügende Begründung.

[2] 3, 1.

ita lapsus est, ut hostibus tela in manus iaceret. Ohne den Imperator und seine Legionen wäre die Verfassungspartei ohnmächtig gewesen![1] Daher rechnet auch Cäsar den Beginn des Kriegszustandes, das initium tumultus von dem Zeitpunkt an, in den diese Entscheidung des Pompeius fiel.[2] Und ohne Zweifel hat der Pamphletist dasselbe im Auge, wenn er Pompeius der conturbatio rei publicae beschuldigt.[3]

Als weitere Folge dieser „Verwirrung" des Staates wird dann in unserer Denkschrift der „Umsturz der Freiheit" bezeichnet (libertas eversa!),[4] zu deren Wiederherstellung Cäsar aufgerufen wird. Eine Äußerung, die sich zur Genüge aus dem Senatsbeschluß vom 7. Januar 49 erklärt: dem senatus consultum ultimum, das ja gleichbedeutend war mit der Suspension der wichtigsten Volksrechte, mit der Beseitigung aller verfassungsmäßigen Schranken. Der Senat konstituiert sich als eine Art Wohlfahrtsausschuß mit unbeschränkter Souveränität. In seiner Hand vereinigt sich die höchste administrative, wie gerichtliche Gewalt. Was ihm die Zeitlage an Maßregeln in Bezug auf Rüstung, Kriegführung und Ergreifung von Zwangsmaßregeln jeder Art gegen Bürger und Bundesgenossen zu erfordern scheint, darüber entscheidet er oder vielmehr diejenigen, denen er er die Exekutive anvertraut, mit absoluter Machtvollkommenheit.[5]

[1] Vgl. den bezeichnenden Hinweis des Pompeius bei Cäsar b. c. VI 1: copias suas exponit. legiones habere sese paratas IX.

[2] b. c. I 2, 3; 4, 5; 7, 7. Vgl. Cicero ad Att. VII 4 und dazu die Ausführungen Nissens, Der Ausbruch des Bürgerkrieges 49 v. Chr. (Hist. Zeitschr. Bd. 46 S. 55 u. 75).

[3] 3, 1. Vgl. auch die Zusammenfassung der Ergebnisse der Optimatenpolitik bei Cäsar 16: omnia divina humanaque iura permiscentur.

[4] 3, 3.

[5] Cäsar a. a. O. Dazu Sallust Catilina c. 29: ea potestas per senatum more Romano magistratui maxuma permittitur, exercitum parare, bellum

Diese Situation, in der der Pamphletist ebenfalls eine Konsequenz des Verhaltens des Pompeius sieht, wird von ihm dahin charakterisiert, daß das Recht der obersten Entscheidung über Einnahmen und Ausgaben des Staates, sowie auch die Gerichte an eine Handvoll Senatoren ausgeliefert seien, daß das römische Volk seiner Souveränität beraubt in Knechtschaft herabgedrückt sei, daß in Rom wie in einer eroberten Stadt an Stelle des Gesetzes die Laune und Willkür einer Parteiclique herrsche.[1] Eine Schilderung, die lebhaft an die Rolle erinnert, welche in den Tagen der Krisis die zur Einschüchterung der cäsarianischen Masse in Rom versammelten pompeianischen Veteranen und Soldaten gespielt haben.[2]

Auch das ist ein bedeutsamer und richtiger Zug in seiner Darstellung, daß er den Sieg der Aristokraten als einen „unverhofften" hinstellt. Man denke nur an die zögernde, dem Drängen der Extremen möglichst ausweichende Politik der Senatsmehrheit, an die unentschiedene und zweideutige Haltung des Pompeius selbst, die bis zuletzt — noch im Januar 49! — eine Verständigung der beiden Machthaber über die Köpfe der Optimaten hinweg befürchten ließ![3] Diese bis zuletzt bestehende Möglichkeit eines Kompromisses zwischen den Imperatoren wird uns nicht nur durch spätere Autoren, wie Velleius (II 49) und Plutarch (Pompeius 59, Cäsar 31), sondern

gerere, coercere omnibus modis socios atque civis, domi militiaeque imperium atque iudicium summum habere; aliter sine populi iussu nullius earum rerum consuli ius est.

[1] 3, 2: primum omnium summam potestatem moderandi de vectigalibus sumptibus iudiciis senatoribus paucis tradidit, plebem Romanam, quoius antea summa potestas erat, ne aequeis quidem legibus in servitute reliquit.

[2] terror praesentis exercitus! Cäsar I 1 ff.

[3] Vgl. Nissen a. a. O. S. 85 und die dort angeführten Stellen.

durch keinen Geringeren, als den damaligen diplomatischen Vermittler selbst, durch Cicero ausdrücklich bezeugt.[1]

Wenn uns ferner als derjenige, auf dessen Vorstellungen hin noch in letzter Stunde die Verhandlungen zwischen Pompeius und Cäsar abgebrochen wurden, (neben Cato) der Konsul Lentulus genannt wird,[2] so liegt schon in dieser Nachricht ein Fingerzeig dafür, wer wohl der adversus consul sein mag, gegen den Cäsar nach der Meinung des Pamphletisten die ihm verliehenen beneficia populi zu verteidigen hatte.[3] Er ist es, der gleich am ersten Tag des entscheidenden Jahres 49 in der berühmten Senatssitzung, in der das Ultimatum Cäsars verlesen ward, als der leidenschaftlichste Gegner Cäsars auftrat. Er ist es, der als vorsitzender Konsul an diesem und in den folgenden Tagen durch die Art der Fragestellung die Abstimmungen des Senates zuungunsten Cäsars beeinflußte und dem bekannten die Entlassung der Heere beider Imperatoren fordernden Vermittlungsantrag mit den drastischen Worten entgegentrat, man brauche Waffen gegen einen Räuber, nicht Stimmen![4] Er ist es endlich, der in der entscheidenden Senatssitzung am 7. Januar die Initiative zur Vergewaltigung der cäsarianischen Volkstribunen ergriff.

Kein Wunder, daß ihn Cäsar in den Denkwürdigkeiten als den Hauptführer des Konflikts an den Pranger stellt und mit ganz besonderer Bitterkeit hervorhebt, daß in den ersten fünf Tagen, in denen nach dem Amtsantritt des Konsuls Lentulus überhaupt eine Senatssitzung abgehalten werden

[1] Ad fam. VI 6, 6: victa est auctoritas mea non tam a Pompeio — nam is movebatur, — quam ab iis, qui duce Pompeio freti peropportunam et rebus domesticis et cupiditatibus suis illius belli victoriam fore putabant.

[2] Vgl. Nissen a. a. O. [3] 2, 3.

[4] Plutarch Antonius 5, 4 und Cäsar 30, 3.

konnte, die Entscheidung über sein Imperium und die Vergewaltigung der Volkstribunen im Senat erfolgt ist.[1]

Man sieht, wie ganz und gar aus der geschichtlichen Situation und aus dem gegenseitigen Verhältnis der entscheidenden Persönlichkeiten heraus es gedacht ist, wenn der Pamphletist den Kampf Cäsars um sein „Recht" geradezu mit einem Kampf gegen den „Konsul, seinen Widersacher" identifiziert.[2]

Kurz, man kann nach alledem sagen: der Verfasser hat aus einer höchst verworrenen Zeit, in der Verhandlungen und Entscheidungen sich förmlich drängten, ein Augenblicksbild gegeben, welches die wichtigsten Momente so scharf und deutlich hervorhebt, wie es nur auf Grund einer klaren Anschauung der Zeitverhältnisse möglich war.

Diese für die Beurteilung der Schrift grundlegenden Gesichtspunkte, die durchaus gegen die Abfassung durch einen späten Rhetor oder gar Rhetorenschüler sprechen, hat die bisherige Echtheitskritik völlig verkannt und daher als die — sei es nun wirkliche oder fingierte — Abfassungszeit entweder das Jahr 51 oder das Ende des Jahres 46 zu erweisen versucht, obwohl die Schilderungen der Zeitverhältnisse bei dem Pamphletisten sich zum Jahre 51 nur durch eine sehr künstliche Interpretation in Bezug setzen lassen[3] und bei der zweiten Datierung vollends angenommen werden müßte, daß

[1] I 5. [2] 2, 3.

[3] Nach dieser von Hellwig S. 28 f. vertretenen Hypothese soll sich der Satz über Pompeius c. 3, 1 auf dessen drittes Konsulat, das „tela in manus iacere" auf die Gerichte beziehen! Die Äußerung „Pompeius aut animi pravitate aut quia nihil eo maluit quod tibi obesset, ita lapsus est etc." passe nicht in eine spätere Zeit, wo an der offenen Gegnerschaft des Pompeius gegen Cäsar nicht mehr zu zweifeln gewesen sei. Als ob man nicht noch bis in den Anfang des Jahres 49 an die Möglichkeit einer Verständigung geglaubt hätte! Siehe oben S. 236 f.

der Pamphletist die bekanntesten Männer, wie z. B. Cato, in einer Zeit als lebend aufgeführt hat, in der dieselben bereits verstorben waren![1] Eine Annahme, die eine so kindliche Unwissenheit bei ihm voraussetzt, daß, wenn sie recht hätte, seine Schrift allerdings ohne weiteres als spätes Machwerk der Rhetorenschule gebrandmarkt wäre!

Schade nur, daß dieser künstlich in die Schrift hineingelesenen Unwissenheit in Bezug auf die Geschichte allbekannter Zeitgenossen eine lebhafte Charakteristik derselben Männer gegenübersteht, zu der der Verfasser das Material nur aus einer genaueren, sei es persönlichen oder geschichtlichen Kenntnis entnehmen konnte!

Äußerst geschickt läßt der Pamphletist diese Reihe von Aristokratenporträts, welche die ganze Erbärmlichkeit und Nichtigkeit der Gegner veranschaulichen soll, mit dem Konterfei des ehemaligen Kollegen Cäsars im Konsulat (59) beginnen: des starrsinnigen Schwachkopfes M. Bibulus, der damals Cäsar von der Nobilität zur Seite gesetzt worden war, um seine Pläne zu durchkreuzen, aber dabei nicht nur völlig Schiffbruch gelitten hatte, sondern auch noch durch die Art seines Vorgehens — er schloß sich nämlich nach seinem Fiasko während der ganzen übrigen Zeit seines Konsulates schmollend in sein Haus ein — den Fluch der Lächerlichkeit auf sich geladen hatte. Von seiner ohnmächtigen Wut gegen Cäsar zeugten noch den Späteren seine Edikte, die mit so boshaften Invek-

[1] Jordan, der diese Anklage gegen den Verfasser erhebt, stützt dieselbe auf die falsche Annahme, daß die 3, 1 enthaltenen Worte über Pompeius erst nach dessen Niederlage geschrieben sein könnten, und daß die Reformvorschläge des Verfassers die Übertragung der Diktatur an Cäsar im Jahre 46 voraussetzen. Behauptungen, die keiner Widerlegung bedürfen.

tiven gegen Cäsar gespickt waren, daß sie Cicero förmlich „archilochisch" anmuteten und von ihm systematisch verbreitet wurden.[1]

Kann etwas treffender und zugleich boshafter sein, als die Bemerkung, mit der der Verfasser diesen Gegner abtut: „Des M. Bibulus Heldensinn und Geisteskraft ist in das Konsulat eingedrungen: der zungenlahme Mann, mehr bösartig als schlau, was wird der wagen, nachdem ihm das Konsulat, die höchste Würde zur höchsten Schmach geworden ist?"[2]

Dem Charakterbild des ehemaligen Amtsgenossen reiht sich die schon früher erwähnte moralische Vivisektion von Catos Schwager L. Domitius an,[3] die keineswegs bloß die typische Phraseologie der damaligen Parteipolemik erkennen läßt, sondern ohne Zweifel auch die Kenntnis wirklich vorhandener Charakterzüge und ganz bestimmter Vorkommnisse im Leben des Mannes voraussetzt. Die Verlogenheit (lingua vana), die als erster Zug in seinem Charakterbild vorangestellt wird, ist ja an sich nichts, was ihn von den zeitgenössischen Politikern überhaupt unterscheidet. Daß er aber selbst dasjenige Durchschnittsmaß von Verlogenheit, das man an dieser Gesellschaft gewohnt war, um ein erhebliches übertraf, das hat er noch in demselben Jahre (Februar 49) als Kommandant des von Cäsar belagerten Corfinium bewiesen, wo er den verunglückten Versuch machte, seine eigenen durch falsche Vorspiegelungen getäuschten Truppen verräterisch zu verlassen und bei Nacht und Nebel mit seinen Offizieren auf und davon zu gehen! Eine Handlungsweise, die zugleich eine treffliche Illustration zu dem in unserer Schrift gegen ihn erhobenen Vorwurf der Hasenfüßigkeit (pedes fugaces) bildet. Wahr-

[1] Ad Att. 2, 19 u. 20, 6. Vgl. Sueton Cäsar c. 9, 10 u. 49.

[2] 9, 1. [3] Siehe oben S. 229 ff.

scheinlich ist übrigens dieser letztere Vorwurf des Pamphletisten eine boshafte Anspielung auf eine Episode des Jahres 55, wo Cato, Domitius und ihre Gesinnungsgenossen durch ihr Auftreten gegen die Triumvirn auf dem Marsfeld in ein Gefecht mit einer bewaffneten Bande verwickelt wurden, in welchem Cato den Domitius fast mit Gewalt auf dem Kampfplatz festhielt, zuletzt aber doch alle Fersengeld geben mußten![1] Eine Episode, die der Polemik der Volkspartei gegen die beiden aristokratischen Führer gewiß Stoff genug zu Spott und Hohn gegeben hat.

Auch der Vorwurf der Verlogenheit hätte im Munde eines cäsarianischen Parteigängers eine ganz besondere Bedeutung gehabt angesichts der schadenfrohen Bemühungen des Domitius, die übertriebenen Berichte über einen militärischen Mißerfolg Cäsars im Jahre 51, auf die er die größte Hoffnung setzte, überall zu verbreiten.[2] Was endlich den Blutdurst (manus cruentae!) des Domitius betrifft, so hören wir, daß er einst als Sullaner sich aus den Gütern der Geächteten bereichert hatte,[3] also in der Parteipolemik ohne Zweifel unter den Mitschuldigen der sullanischen Greuel figurierte, daß er ferner als Prätor im Jahre 58 den — allerdings auch gewaltsamen — Versuch des Volkstribunen Manlius, den Freigelassenen das Stimmrecht in allen Tribus zu verschaffen, im Blute der Gegner erstickte und sich dadurch den Haß einer großen Bevölkerungsklasse zuzog,[4] daß er endlich später im Senat des Pompeius derjenige war, der als der einzige für den Fall

[1] Plutarch Pompeius 52, Cato 41, Crassus 15, Cäsar 21. — Cassius Dio 39, 31. Vgl. übrigens auch den Schlachtbericht Cäsars über Pharsalus III 99: L. Domitius ex castris in montem refugiens etc.

[2] Cicero ad fam. 8, 1, 4. [3] Cassius Dio 41, 11.

[4] Siehe Asconius p. 450 (zu Cicero pro Milone 22): Quo facto et plebem infimam offenderat et senatus magnam gratiam inierat.

eines Sieges der Senatspartei die Ermordung nicht bloß der Gegner, sondern auch der neutral Gebliebenen gefordert hat! Kein Wunder, daß Sueton, der ihn ganz im Sinne unseres Pamphletisten einen „vir neque satis constans et ingenio truci“ nennt, bei der Vorführung von Charakterköpfen aus der Ahnengalerie des Kaisers Nero gerade seiner besonders ausführlich gedacht hat![1]

Sehr geschickt zieht sich der Verfasser aus der Schwierigkeit, mit einer Persönlichkeit wie Cato fertig zu werden. Er kann nicht umhin, zuzugestehen, daß dieser Mann unter den Spitzen der konservativen Partei der einzige sei, der ihm nicht ohne weiteres verächtlich erscheint. Er spricht von seiner geistigen Gewandtheit, seinem Wissen, seiner Beredsamkeit, aber freilich in Wendungen, die diesen Zügen einen bedenklichen Beigeschmack geben. Sie heißen ihm Verschlagenheit, Schlauheit, Zungenfertigkeit. Eine Charakteristik, bei der man sofort an die Rolle denkt, die Cato als einer der gefürchtetsten Dauerredner im Senate gespielt hat. Und die Hervorhebung gerade dieser Züge gibt dem Verfasser dann weiter die Möglichkeit, von der Person des Cato ganz abzuspringen und seine Beweisführung auf das Gebiet allgemeiner Erwägungen hinüberzuspielen. „Solche Eigenschaften — meint er — erwirbt man in der Schule der Griechen.“ Was man aber bei den Griechen nicht finde, das sei Tapferkeit, Wachsamkeit, praktische Arbeitsleistung. Was der Verfasser dem gefeierten Republikaner nicht gerade direkt absprechen will, wird als Defekt seiner griechischen Lehrmeister und Vorbilder hervorgehoben und so wenigstens mittelbar auch bei ihm in Frage gestellt; — woran sich dann die nur zu nahe liegende Bemerkung knüpft, ob man denn im Ernste glaube, daß es möglich sei, mit den Theorien von

[1] Nero c. 2.

Leuten, die durch ihren Mangel an Tatkraft die eigene Freiheit verloren hätten, einen Staat zu regieren. Ein Argument, das die eigentliche Schwäche des catonischen Standpunktes, seine Abhängigkeit von doktrinärer Schulweisheit treffend kennzeichnet und ja auch schon von den Zeitgenossen gegen diesen „politischen Don Quixote der Aristokratie" geltend gemacht worden ist.

Überhaupt entsprechen die Schlagworte, deren sich der Verfasser bei seiner Kritik Catos bedient, durchaus der Anschauung der Zeit und zwar gerade der Partei, in deren Namen er spricht. Eine Tatsache, die man merkwürdigerweise bisher völlig übersehen hat. Denn wenn er als die Eigenschaften, die man in der Schule der Griechen nicht erwerben könne, virtus, vigilantia, labor bezeichnet, so hat ganz ähnlich Sallust in der vergleichenden Charakterschilderung, die er im Catilina von Cäsar und Cato gibt,[1] von dem ersteren — im Hinblick auf seine ungeheure Arbeitsleistung — gesagt: „in animum induxerat laborare vigilare"; und dem großen Demokraten Marius legt er im Jugurtha[2] die Worte in den Mund, er sei nie in die Schule der Griechen gegangen und habe sich nie um griechische Literatur gekümmert, da dieselbe den Lehrmeistern selbst zur Tüchtigkeit (virtus!) nichts nütze gewesen.[3] Ein Ausspruch, ganz im Sinne eines Geschlechts, das mit „mitleidvoller Verachtung auf die ‚Γραῖκοι καὶ σχολαστικοί' herabblickte, die — vaterlandslos, wie sie waren, — nichts Besseres zu tun hatten, als literarischer Muse zu leben".[4] Und hat nicht die moderne historisch-politische Kritik gegenüber dem

[1] c. 54, 4. [2] c. 85, 32.

[3] neque litteras Graecas didici: parum placebat eas discere quippe quae ad virtutem doctoribus nihil profuerant.

[4] Norden, Antike Kunstprosa I 241.

geistig hervorragendsten der Männer, die damals für das Bestehende eintraten, ein ganz analoges Moment hervorgehoben, um die Schwäche seiner politischen Position zu kennzeichnen? Was man neuerdings gegen dieselbe — echt doktrinäre — „Verbindung von griechischer Theorie und römischer Praxis“ bei Cicero eingewandt hat,[1] berührt sich doch recht nahe mit der Polemik des Pamphletisten gegen den Doktrinarismus Catos!

Man sieht, was es mit der Behauptung Jordans auf sich hat, daß diese Polemik nur die „alberne antihellenische Schuldeklamation eines Magisterleins“ (inepta magistelli contra Graecos declamatio) sein könne![2] Eine Polemik, die genau denselben Gedanken enthält, den der größte Geschichtschreiber der Zeit dem Überwinder der Cimbern und Teutonen auf dem römischen Forum aussprechen läßt, und die sich aufs engste mit den satirischen Glossen der römischen Praktiker über den „griechischen Bücherwurm“ Cicero berühren, von denen uns Plutarch in seiner Biographie c. 5 berichtet!

Am glücklichsten ist nun aber wohl die Art und Weise, wie der Pamphletist zum Schluß noch ein paar der schwächsten Kämpen der Oligarchie abtut, einen gewissen L. Postumius, den wir überhaupt nur aus seiner Schrift kennen, und M. Favonius, einen bekannten Prinzipiennarren und Phrasenhelden, der seinem Abgott Cato überall wie ein Schatten folgte[3] und trotz seines unverfälschten Republikanismus durch seine polternde Art den eigenen Parteigenossen lästig wurde. Cicero vergleicht einmal seine Beredsamkeit ironisch mit dem

[1] Fr. Cauer, Ciceros politisches Denken S. 36. Vgl. Schwartz, Charakterköpfe aus der antiken Literatur S. 108.

[2] A. a. O. S. 17.

[3] aemulus Catonis nennt ihn Sueton Octavian c. 13.

Gang eines Mühlenwerks;[1] und Brutus hat ihn einmal einen cynischen Dummkopf genannt und ihm ob seiner Zudringlichkeit geradezu die Türe gewiesen![2] Der Pamphletist aber sagt von ihm und jenem andern uns Unbekannten, sie kämen ihm vor, wie der Ballast eines großen Schiffes. „Kommt man wohlbehalten an, so kann man sie gebrauchen. Hat man aber mit Schwierigkeiten zu kämpfen, so wirft man sie zuerst über Bord, weil an ihnen am wenigsten verloren ist!"[3]

Und nun vollends der Hohn, der über den vornehmen Pöbel in seiner Gesamtheit ausgeschüttet wird, diese „adeligen Nullen", die den Verfasser an die Inschriften von Statuen erinnern — wohlklingende Namen —, sonst nichts.[4] Die homunculi deterrimi, wie sie der gut demokratische Auctor ad Herennium in seiner gleich schonungslosen Charakteristik des Optimatentums genannt hat.[5]

Man sieht: all das ist ganz und gar auf den Ton gestimmt, wie man ihn nur immer von der politischen Parteipolemik einer Zeit erwarten kann, die an „politischen Zerrbildern überreich" war. Es sind Stimmungs- und Charakterbilder, die ihren Ursprung nicht dem Dunkel der Studierstube, sondern unmittelbar den Kämpfen des Tages und einer lebendigen Anschauung von Menschen und Dingen verdanken. Ja

[1] Ad Att. II 1, 7. [2] Plutarch Brutus 34.

[3] 9, 4: L. Postumii M. Favonii mihi videntur quasi magnae navis supervacanea onera esse: ubi salvi pervenere, usui sunt; si quid adversi coortum est, de illeis potissimum iactura fit, quia pretii minimi sunt. Dieser Vergleich entbehrt nicht eines gewissen pikanten Beigeschmackes, wenn man an das von Cicero gebrauchte Bild von dem Schiff denkt, in dem er alle „Guten" vereinigt sieht: una navis est iam bonorum omnium. Ad fam. XII 25, 5 (nach Cäsars Tod!).

[4] reliqui de factione sunt inertissimi nobiles, in quibus sicut in titulo praeter bonum nomen nihil est additamenti.

[5] IV 66.

man kann sich auch hier wieder kaum des Eindruckes erwehren, daß kein Geringerer als Sallust, der unbarmherzige Kritiker der Oligarchie, selbst zu uns spricht! Ohne weiteres kann man auf unseren Publizisten anwenden, was E. Schwartz von dem Historiker gesagt hat: „Aus dem Wort des Dieners weht uns der Geist des Herrn (d. h. Cäsars) entgegen, der mit der souveränen Verachtung des Genies auf seine Standesgenossen herabsah.“[1]

Aber nicht nur die Menschen der Zeit und die allgemeine geschichtliche Situation, sondern auch die Einzelheiten des bestehenden Rechtszustandes sind dem Verfasser genau bekannt. Gegenüber der Willkür, mit der eine senatorische Clique selbst die Justiz ihren tyrannischen Gelüsten dienstbar mache, weist er energisch darauf hin, daß von Rechts wegen doch noch wie früher drei Stände zum Geschworenendienst zugelassen werden müßten (Senatoren, Ritter, tribuni aerarii);[2] ja er kennt sogar den Zensus, der von dem letzten dieser gerichtsfähigen tres ordines gefordert wurde.[3] Eine Organisation der Justiz, die bekanntlich durch die Geschworenenordnung Cäsars beseitigt wurde, deren Kenntnis also bei einem Schriftsteller der Kaiserzeit immerhin ein nicht gewöhnliches rechtsgeschichtliches Wissen voraussetzen würde.

Von derselben lebendigen Kenntnis zeugt ferner der glückliche Gedanke, die Erbärmlichkeit der herrschenden Klasse an dem Schicksal des Mannes zu veranschaulichen, der — aus

[1] Die Berichte über die katilinarische Verschwörung Hermes 1897 S. 562

[2] 3, 3. So bestimmte die lex Aurelia des Jahres 70. Vgl. Mommsen, Röm. Staatsrecht III² 533.

[3] Diese Kenntnis des Ritterzensus der tribuni aerarii ergibt sich — wie schon Barth a. a. O. S. 939 richtig bemerkt hat — aus der 7, 11 ausgesprochenen Forderung, den Richterzensus auf den der ersten Klasse zu erniedrigen.

ihren eigenen Reihen hervorgegangen und ein überzeugter Vertreter der konservativen Interessen — die Bahn großer organischer Reformen beschritten hatte, aber an der Haltung seiner eigenen Standesgenossen gescheitert war: des „mächtigen Tribunen"[1] des Jahres 91 M. Livius Drusus.[2] Der Hinweis auf den Mißerfolg dieses „Gracchus der Aristokratie", wie ihn Mommsen treffend genannt hat, war in der Tat nur zu geeignet, die Unfähigkeit und Unverbesserlichkeit der oligarchischen Klassenherrschaft an den Pranger zu stellen. Wenn allerdings das selbstmörderische Vorgehen der Regierungspartei gegen diesen Patrioten einzig und allein aus der Furcht vor einem Staatsstreich desselben und diese Furcht nur aus den eigenen bösen Instinkten der Aristokraten erklärt wird, so ist das ja keine streng objektive, geschichtliche Auffassung, aber an eine solche ist ja hier von vorneherein nicht zu denken; und es ist jedenfalls diejenige, welche die antiaristokratische Parteitradition ohne Zweifel tatsächlich formuliert und nicht ein später Rhetor aus den Fingern gesogen hat.[3] Begegnen wir doch dem Hinweis auf Drusus schon in der demokratischen Parteipolemik der sullanischen Zeit, bei dem Auctor ad Herennium![4]

Doch wir kommen zu dem Helden des Verfassers, zu Julius Cäsar! Was die Denkschrift von diesem zu sagen weiß, zeigt nicht nur eine genaue Kenntnis der bisherigen Laufbahn des Mannes, sondern auch in der ganzen Art, wie hier das Fazit derselben in kurzen prägnanten Sätzen gezogen wird, eine

[1] Wie ihn Cicero nennt.

[2] c. 6, 3 ff.

[3] Zur Beurteilung des Drusus vgl. Velleius II 13, Valerius Maximus III 2 und Anonym. de vir. ill. 80.

[4] IV 31: Tuus o Druse sanguis domesticos parietes et vultum parentis aspersit. Vgl. v. Scala, Jahrb. f. Philol. 1885 S. 221 ff.

beachtenswerte Gabe, aus der Fülle des Lebens das Entscheidende herauszugreifen und plastisch zusammenzufassen.

„Wenn das, was du im Innersten der Seele planst — so redet der Verfasser den Imperator an — sich nur darauf beschränken sollte, den Angriff deiner Widersacher abzuwehren und gegen den feindlichen Konsul das zu behaupten, was du dem Volk verdankst, so dächtest du Gedanken, die deines hohen Sinnes unwürdig wären. Lebt aber in dir noch der alte Geist, der gleich im Anfang die Adelsclique auseinandergesprengt hat und dem römischen Volke nach harter Knechtschaft die Freiheit wiedergab, der Geist, der dich befähigte, als Prätor, obgleich selbst waffenlos, den Feinden die Waffen aus der Hand zu schlagen, der daheim und im Felde so herrliche Taten vollbrachte, daß selbst deine Feinde von nichts anderem zu sprechen wagen, als von deiner Größe, so vernimm, was ich dir über die Lebensfragen des Staates zu sagen habe.[1]

Diese Charakteristik geht von der richtigen Auffassung aus, daß Cäsar gleich in den Anfängen seiner öffentlichen Laufbahn auf den Sturz der sullanischen Verfassung und auf die Wiederherstellung der Demokratie hingearbeitet hat; — eine Auffassung, die die genauere Kenntnis der Zeit voraussetzt, in der der jugendliche Demagoge Cäsar sich an der Agitation für die Wiederherstellung der tribunizischen Gewalt und gegen die senatorische Monopolisierung der Gerichtsgewalt auf das eifrigste beteiligt hatte. Was ferner das Urteil über die Prätur Cäsars (62) betrifft, so wird natürlich wohlweislich verschwiegen, daß es sich bei den Vorgängen, die der Pamphletist im Auge hat, ursprünglich um demokratische Gewaltpolitik handelte, in deren Dienst sich damals eben der Prätor Cäsar gestellt

[1] 2, 3 f.

hatte! Er und seine Parteigenossen hatten versucht, trotz der Interzession des Volkstribunen Cato einen Antrag zugunsten des Pompeius auf dem Forum mit Gewalt durchzusetzen, hatten aber vor den bewaffneten Banden der Regierungspartei das Feld räumen müssen; — worauf Cäsar vom Senate seiner amtlichen Tätigkeit enthoben wurde und sich — nach einem vergeblichen Versuch, dem Senat zu trotzen — in sein Haus zurückziehen mußte! In dieser Situation, auf die der Verfasser mit der Bemerkung über die damalige Wehrlosigkeit Cäsars anspielt, versammelten sich wütende Volksmassen vor dem Hause Cäsars und boten ihm ihre Fäuste an, um die Wiedereinsetzung in sein Amt zu erzwingen. Er beschwor sie, auseinanderzugehen; — worauf der Senat, dem bereits vor einer großen Volksbewegung bangte, den Beschluß über die Suspendierung Cäsars wiederaufhob.[1] Ein Erfolg, den eben der Pamphletist im Auge hat, wenn er von der Entwaffnung der Gegner durch den waffenlosen Prätor spricht.

Nun gibt uns aber der Verfasser nicht bloß für die Revolutionsepoche ein bedeutsames Stück Zeitgeschichte in demokratisch-cäsaristischer Beleuchtung; — auch die Art und Weise, wie er über die Vergangenheit der Republik[2] denkt, reflektiert auf das getreueste die Anschauungen, wie sie sich vom Standpunkt der Demokratie aus naturgemäß ergaben.

Das ausschlaggebende Moment in der inneren Entwicklung Roms ist für ihn das Verhältnis zwischen Patriziat, bezw. Nobilität einerseits und Volk (plebs!) anderseits; und der politische Fortschritt besteht für ihn darin, daß sich die Macht der Aristokratie gemindert und das Recht des Volkes gemehrt

[1] Sueton Cäsar 16.

[2] Cäsarisch gesprochen: die vetustatis exempla, wie es im b. c. I 6 heißt.

habe. Ein Recht und eine Freiheit, die nach seiner Ansicht dadurch verbürgt waren, daß damals noch nicht einzelne Männer soviel Macht besaßen, um sich über das Gesetz zu erheben, und der Unterschied von hoch und niedrig noch nicht durch Reichtum und Klassenhochmut, sondern durch das Verdienst bestimmt wurde, während anderseits der Bürger als freier Mann auf freier Scholle saß und auch dem niedrigsten Volksgenossen bei der friedlichen Bebauung seines Bodens, wie im Heeresdienste nichts von dem mangelte, was zu einem würdigen Dasein gehört. „Damals genügte jeder Bürger sich selbst und dem Vaterland!“[1] Wie ganz anders jetzt, wo der Bauer von seinem Grund und Boden vertrieben und ein heimatloser Mann geworden sei, der „seine Freiheit zusamt dem Staate feilhalten“ müsse, wo das alte Herrenvolk, das einer Welt geboten, so tief gesunken sei, daß dem Bürger statt des Anteils an der Herrschaft nur noch ein Sklavenlos übrig bleibe![2]

Die Art und Weise, wie hier der Verfall der plebs rustica als die entscheidende Peripetie in der inneren Entwicklung des römischen Volkes dargestellt wird, sowie die echt gracchische Betonung des schneidenden Widerspruches zwischen dem überkommenen formalen Recht des römischen Bürgers und seiner jetzigen wirtschaftlichen Lage läßt eine lebendige Anschauung der politischen, sozialökonomischen und psychologischen Tatsachen erkennen, von denen der Verfasser bei seinen Reform-

[1] 5, 3: humillimus quisque in agris (so oder arvis muß natürlich gelesen werden, nicht armis, wie Jordan nach der Handschrift schreibt) aut in militia nullius honestae rei egens satis sibi satisque patriae erat.

[2] c. 5, 1 ff. Ein sprechender Kommentar zu der Kritik, welche der kommunistische Tyrann Nabis gegenüber Flaminin an dem römischen Gesellschaftssystem übt: paucos excellere opibus, plebem subiectam esse illis vultis. Livius XXXIV 31, 17.

vorschlägen ausgeht. Insoferne enthält diese kleine Schrift mehr sozialpolitisches Verständnis, als sämtliche Werke Ciceros, dem zeitlebens alles Wohl und Wehe des Staates durch das Dasein und Tun einzelner Männer bedingt schien, nicht durch eine gründliche Reform der Zustände.[1]

Das Gebiet, auf dem die ungeheure Schwäche in Ciceros politischem Denken liegt, ist gerade die Stärke des Pamphletisten. Während wir bei Cicero vergeblich eine wirklich klare und entschiedene Antwort auf die Frage suchen, weshalb denn eigentlich Staat und Gesellschaft so tief gesunken waren und was zu geschehen hatte, um eine Regeneration herbeizuführen,[2] sehen wir hier von dem Vorkämpfer der Demokratie doch einmal wieder in echt sozialreformerischem Sinn die Verhältnisse ins Auge gefaßt, über die der Führer der Plutokratie mit opulenter Gleichgültigkeit hinwegsah![3]

So liest sich unsere Denkschrift wie eine flammende Philippika gegen die satte Selbstgenügsamkeit dieses Predigers der sozialen Stagnation! Überhaupt ist auf das glücklichste der Ton getroffen, auf den damals die antiplutokratische Kritik der Gesellschaft und die demokratische Geschichtsansicht gestimmt war.

Die wirtschaftliche Autarkie, das „Sichselbstgenügen" des Bürgers, wie es der Verfasser nicht ohne eine gewisse — aber auch wieder ganz den herrschenden Ideen entsprechende — Idealisierung in der guten alten Zeit der Republik verwirklicht sieht, entspricht genau dem sozial-ökonomischen Freiheitsbegriff, der uns in der Literatur der Revolutionsepoche und

[1] Cauer a. a. O. S. 117. [2] Ebenda S. 67.

[3] Vgl. meine Ausführungen über Ciceros sozialpolitisches Glaubensbekenntnis in meiner Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus II 487 ff.

der beginnenden Kaiserzeit öfters begegnet, und dem gemäß nur derjenige wahrhaft frei ist, der auch wirtschaftlich frei ist, der sich selbst Zweck sein darf und nicht bloß Mittel und Werkzeug für andere. Diese Anschauung des Pamphletisten von der wirtschaftlichen Autarkie und Autonomie des Bürgers als dem notwendigen Komplement seiner bürgerlichen Freiheit, sowie die Klage über das, was er die „Sklaverei“ der Enterbten nennt, ist kein Erzeugnis der Schulrhetorik, sondern wurzelt in dem tatsächlichen Empfinden und Denken der Epoche, in der die Republik an diesem ungelösten Problem zugrunde ging.[1]

Man spricht gegenwärtig von einer „neukantischen“ Bewegung im Sozialismus, welche die ethische Begründung seiner Forderungen in dem Fundamentalgebot der Kantischen Ethik sucht, keinen Menschen bloß als Mittel zu betrachten.[2] Was hier von einem universalen Standpunkt aus für die Wertung des Menschen gefordert wird, fordert der Pamphletist als Römer für die des Bürgers. Wenigstens die staatsbürgerliche Gemeinschaft soll eine Gemeinschaft freiwollender Menschen sein oder, wenn man seinen Gedankengang in die Sprache von Marx übersetzen darf, — „eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung der freien Entwicklung aller ist“.

Es entspricht durchaus der allgemeinen Tendenz dieser Anschauungsweise, die womöglich jedem Staatsbürger einen Anteil am nationalen Boden verschaffen möchte, wenn der Verfasser im Anschluß an die Klage über den Verfall der Plebs

[1] Vgl. die Belege in meinem genannten Buch II 586 f. u. 600 f.

[2] Vgl. O. Gerlach, Kant und der Sozialismus unter besonderer Berücksichtigung der neueren theoretischen Bewegung innerhalb des Marxismus (Zeitschr. f. Sozialwissenschaft 1903 S. 564 ff.) und die dort genannte Literatur.

Landanweisungen im großen Stil für die alten und zugleich für die neuen Bürger fordert, durch die er der bürgerlichen Bevölkerung frisches Blut zuführen und den Geist wahrer Freiheit verstärken will: echt demokratische Zeitgedanken, wie sie seit den Tagen der Gracchen immer wieder von neuem auftauchten. Und indem der Pamphletist diesen Gedanken Ausdruck gibt, proklamiert er zugleich den Kampf gegen das ganze plutokratisch-oligarchische System, in welchem er das Haupt- und Grundübel der Zeit erkennt.

Er läßt uns einen tiefen Blick tun in das „Gewoge" schmerzlicher Empfindungen, die angesichts dieser Allgewalt des Kapitalismus in Staat und Gesellschaft „die Brust des ehrlichen Mannes durchstürmen".[1] Und aus dieser sittlichen Empörung heraus fordert er mit emphatischen Worten die Emanzipation der Regierung, Justiz und Verwaltung von der Herrschaft des Kapitales! Die Wahlen zu den höheren Staatsämtern, zu Konsulat und Prätur sollen dem Einfluß des Geldes entzogen werden. Statt des Reichtums soll das Verdienst entscheiden.[2] Ein Ziel, das ihm vor allem dadurch erreichbar scheint, daß die Ausübung des Stimmrechtes im Sinne des C. Gracchus eine demokratische Umgestaltung erführe. Nicht mehr sollen in den Zenturiatkomitien die Zensusklassen, also die Wohlhabenden zuerst zur Abstimmung aufgerufen werden, sondern die Zenturien durcheinander nach der Entscheidung des Loses.

Besonders verderblich erscheint dem Verfasser die Herrschaft der Hochfinanz über die Justiz. Er bezeichnet die bestehende

[1] 7, 6: nam ubi bonus deteriorem divitiis magis clarum magisque acceptum videt, primo aestuat multaque in pectore volvit.

[2] 7, 10: neque de capite neque de honore ex copiis quisquam magis aut minus iudicaverit, sicut neque praetor neque consul ex opuentia, verum ex dignitate creetur.

Gerichtsverfassung, welche die Zulassung zu den Geschworenenfunktionen von einem Zensus von 400000 Sesterzen abhängig machte, geradezu als eine Schmach! Richter — meint er — solle man nicht nach dem Gelde wählen![1] Mindestens müsse der ganze Mittelstand herangezogen werden, indem man den Geschworenendienst nicht bloß den Leuten mit Ritterzensus, sondern sämtlichen Angehörigen der ersten Klasse zugänglich mache, also den Richterzensus ganz bedeutend herabsetze und zugleich die Zahl der Beisitzer der Gerichtshöfe vermehre.[2] Ja er würde es persönlich für vollkommen unbedenklich halten, wenn man sich entschließen könnte, bei der Aufstellung der Geschworenenlisten von dem Vermögen überhaupt abzusehen, ähnlich wie in Rhodos und anderen Staaten, wo reich und arm ohne Unterschied, wie jedem das Los falle, über die schwersten und über die geringfügigsten Fälle entscheide. Eine Einrichtung, bei der man sich vollkommen wohl fühle![3] Von der größeren Demokratisierung der Gerichte erhofft der Verfasser auch eine größere Unabhängigkeit der Rechtsprechung, und er will diese noch weiter dadurch verbürgt sehen, daß die Auswahl der Geschworenen aus den Berechtigten auf eine breitere Basis gestellt wird. Die Willkür der Beamten bei dieser Auswahl soll eingeschränkt werden. Denn das bestehende System, das die Bestellung der Richter einigen wenigen überlasse, sei geradezu monarchisch![4]

---

[1] 7, 11: iudices ... ex pecunia legi inhonestum.

[2] quare omnes primae classis iudicare placet, sed numero plures quam iudicant.

[3] § 12: neque Rhodios neque alias civitates unquam iudiciorum suorum paenituit, ubi promiscue dives et pauper, ut cuique fors tulit, de maximis rebus iuxta ac de minimis disceptat. Vgl. zu dieser Charakteristik Cicero de re publ. III 48 und Tacitus Ann. VI 42.

[4] 7, 10: iudices a paucis probari regnum est. Vgl. 3.

Als Abschluß der Reform endlich fordert er eine Umgestaltung der Regierung, d. h. des Senates, der zu einem willenlosen Werkzeug in der Hand der herrschenden Adelsclique geworden sei. Diese Cliquenherrschaft soll gebrochen werden durch einen starken Pairsschub, sowie durch die Einführung des geheimen Stimmrechtes. Die größere Zahl der Senatoren würde eine zahlreichere Beteiligung an den Geschäften herbeiführen und so eine oligarchische Entartung der Körperschaft wesentlich erschweren; die geheime Abstimmung aber würde es dem Einzelnen wieder ermöglichen, sein Votum frei und unabhängig abzugeben, wovon bisher bei der Übermacht einer Fraktion keine Rede gewesen sei.[1]

Auf die weitere Ausführung seiner Reformideen glaubt der Verfasser verzichten zu dürfen. Es würde ihm zwar nicht schwer fallen, über die wünschenswerte Zahl der Senatoren, über die Verteilung in die einzelnen Kommissionen, über die Aufstellung der Geschworenenliste, über die Mitgliederzahl der einzelnen Gerichtshöfe usw. Vorschläge zu machen, aber er wolle sich auf die allgemeinen, grundlegenden Gedanken beschränken! Denn wenn Cäsar diesen zustimmen werde, würde sich alles übrige leicht von selber ergeben.

Es ist nicht zu leugnen, daß diese letztere Ansicht und die Zukunftserwartungen des Verfassers überhaupt einen starken Optimismus verraten. Es ist eine Illusion, wenn er meint, die von ihm vorgeschlagene Reform der Volksabstimmung würde als „ein gewaltiges Heilmittel gegen den Reichtum" wirken, weil so das große und das kleine Vermögen an Gel-

[1] c. 11, 3: ... sententias eorum a metu libera: ita in occulto sibi quisque alterius potentia carior erit. Ähnliche Reformgedanken über die geheime Abstimmung legt Cassius Dio II 33, 4 auch dem Mäcenas in den Mund.

tung gleichgestellt und ein Wettstreit entfacht würde, in dem es sich nicht mehr um die Überlegenheit des Besitzes, sondern der persönlichen Tüchtigkeit handeln würde.[1] Es klingt echt doktrinär, wenn er von Cäsar hofft, derselbe würde der Urheber des höchsten Glückes für das Vaterland, für die Mitbürger, ja für die Menschheit werden, wenn er die Geldgier verbannen oder wenigstens nach Möglichkeit mindern, wenn er dem Gelde seine Ehre nehmen würde![2]

Allein sowenig man hier die hohle Rhetorik verkennen darf, sowenig ist doch der Schluß zulässig, daß diese doktrinäre Phraseologie nur im Schatten der Schule entstanden sein könne. Wie ein moderner Italiener mit Recht bemerkt hat, ist die Neigung, sich in großartigen Programmen und glänzenden Perspektiven zu ergehen, eine Eigentümlichkeit der lateinischen Rasse überhaupt. Und welcher Extravaganzen gerade in Rom die politische Phrase fähig war, dafür haben wir einen klassischen Zeugen aus der cäsarianischen Zeit selbst, nämlich Cicero. Die Art und Weise, wie Cicero einmal in der Sestiana[3] wenige Jahre nach der Katastrophe der Catilinarier die angebliche soziale Harmonie des damaligen plutokratischen Roms gefeiert hat, ist mindestens ebenso utopisch, wie die Zukunftsträume, welche der Pamphletist an eine demokratische und antikapitalistische Umgestaltung dieses Rom knüpft.

Und hat die Menschheit nicht immer wieder von neuem

---

[1] c. 8, 3: ita coaequatur dignitate pecunia, virtute anteire alius alium properabit. haec ego magna remedia contra divitias statuo.

[2] 7, 10: ergo in primis auctoritatem pecuniae demito. Vgl. 7, 3: ... multo maxumum bonum patriae civibus [tibi liberis] postremo humanae genti pepereris, si studium pecuniae aut sustuleris aut, quoad res feret, minueris.

[3] 104 ff. Vgl. meine Gesch. d. a. R. und S. II 520 ff.

denselben Traum geträumt? Noch am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts konnten wir in einer streng wissenschaftlichen Zeitschrift eine Phantasie über die Versittlichung des Wettstreites lesen, die sich ganz wie eine Wiederaufnahme der Ideen des römischen Pamphletisten ausnimmt. „Ist dann erst — so sagt der Verfasser dieses modernen Zukunftsbildes — ein anderer Wertmesser der Persönlichkeit wieder eingeführt, als das Barvermögen, haben die unsauberen Leidenschaften des Geldmenschen den verdienten Ausschluß aus der Gemeinschaft der anständigen, Menschenwürde bei reich und arm gleich suchenden Gesellschaft gefunden, dann ist auch bereits die Bitterkeit des Wettstreites im Aufwärtsstreben der Glieder dieser Gesellschaft gelöst. Mit vereinten Kräften steht diese dann zusammen, um durch erziehlichen Kampf ums Dasein zu immer höherer Vollkommenheit zu gelangen."[1] Das ist ungefähr das gleiche Ideal, wie jenes, das sich der Pamphletist durch einen Cäsar verwirklicht denkt.

Anderseits sind noch weit größere Geister — und zwar auch wieder in der Neuzeit — dem Zauber des Mannes erlegen, von dem sich unsere Denkschrift so Gewaltiges verheißt! So z. B. kein Geringerer als Mommsen, der dem politischen Denken Cäsars Motive und Ziele zuschreibt, in denen sich ein ausgeprägt doktrinärer Idealismus kundgibt. Da soll Cäsar „in seiner Seele den hoffnungsreichen Traum einer Vereinigung freier Volksentwicklung und absoluter Herrschaft gehegt haben"![2] Er soll ferner „zum erstenmal in der Geschichte" im großen Stil die „Idee der Solidarität der Interessen"

[1] So H. Kolb, Der Kampf ums Dasein, Zeitschr. f. d. Staatswissenschaft 1901 S. 46. Vgl. damit auf der vorigen Seite die Bemerkungen des Pamphlets über den Wettstreit der Tüchtigkeit und die Minderung der Ehre des Geldes! [2] R. G. III[5] 463.

verwirklicht haben, indem er durch seine Annonarpolitik „eine Einrichtung, die für den Staat eine Last und eine Schmach war, umschuf in die erste jener heute so unzählbaren, wie segensreichen Anstalten, in denen das unendliche menschliche Erbarmen mit dem unendlichen menschlichen Elend ringt".[1] Ja Mommsen ist auf diesem Wege der idealistischen Verklärung Cäsars am Ende auf einem Punkte angelangt, wo er sich von unserem Pamphletisten kaum mehr unterscheidet. Ich erinnere nur an seine Behauptung, daß Cäsar „das Gemeinwesen von sämtlichen Parasiten hohen und niederen Ranges befreien wollte",[2] und daß im Falle des Gelingens seiner Wirtschaftsreform „die Klasse der von ihren Zinsen lebenden Kapitalisten in Italien gänzlich verschwunden wäre!"[3] Das ist Geist vom Geiste der Schrift „ad Caesarem".[4]

Aber auch noch eine andere Analogie drängt sich auf, die für die geschichtliche Beurteilung unserer Schrift besonders bedeutungsvoll ist!

Die ganze Anschauungsweise des Verfassers erinnert nämlich lebhaft an Ideengänge, die wir in der Geschichtschreibung Sallusts wiederfinden. Wenn die Zukunftsromantik des Pamphletisten von einem Zustand träumt, in dem der Gott des Reichtums gründlich zerschmettert, die Herrschaft des Kapitalismus über den Staat gebrochen und die Geldgier wenn nicht völlig aus der Welt geschafft, so doch stark abgeschwächt sein würde, so berührt sich das auf das engste mit dem Ideal, welches Sallust in einer älteren glücklicheren Periode der Geschichte bereits verwirklicht sah, wo — wie er sich ausdrückt — das Leben der Menschen noch frei war von der

[1] S. 491. [2] S. 490. [3] S. 521.

[4] Eine bewußte Anlehnung Mommsens an die Schrift halte ich allerdings für ausgeschlossen!

Begierde und jeder an dem Seinigen sein Genüge fand.[1] Und wenn der Pamphletist ferner meint, man brauche nur dem Gelde seine Ehre zu nehmen und die Tugend würde leicht über die Macht der Gewinnsucht den Sieg davontragen,[2] das materielle Überbieten im Kampf um die Ämter würde aufhören und jeder dem andern nur noch durch größeres Verdienst den Rang abzulaufen suchen, so rühmt Sallust von der guten alten Zeit der Republik, daß hier dank einem Minimum von Habsucht ein Maximum sozialen Friedens erreicht worden sei, daß alles, was Streit und Kampf heißt, hier dem Feinde gegolten habe, Bürger mit Bürgern aber nur in der Bürgertugend gewetteifert hätten.[3] Und auch er sieht, wie der Pamphletist, die Wendung zum Verderben darin, daß das Geld eine Ehre, Armut eine Schande, Reichtum eine Macht geworden sei.[4] Ja in seinem Eifer gegen die plutokratische Entartung der Gesellschaft geht Sallust sogar soweit, sich ohne weiteres den Gedanken der Stoa anzueignen, — deren Einfluß sich ja hier überall fühlbar macht —, daß das Geld für den Weisen niemals ein Gegenstand der Sehnsucht gewesen sei![5] Ein Standpunkt genau so utopisch, wie die Ansicht des Pamphletisten von der psychologischen Möglichkeit

[1] Cat. I 2: tum vita hominum sine cupiditate agitabatur. sua cuique satis placebant.

[2] 8, 5: si pecuniae decus ademeris, magna illa vis avaritiae facile bonis moribus vincetur.

[3] Cat. 9, 1: concordia maxuma, minuma avaritia erat. — iurgia discordias simultates cum hostibus exercebant, cives cum civibus de virtute certabant.

[4] c. 12, 1: postquam divitiae honori esse coepere et eas gloria imperium potentia sequebatur, hebescere virtus paupertas probro haberi . . . coepit.

[5] c. 11, 2: avaritia pecuniae studium habet, quam nemo sapiens concupivit. Vgl. Horaz Oden III 3, 49.

einer Ausrottung oder Abschwächung des studium pecuniae durch eine moralische Wiedergeburt der damaligen Welt.

Daß es sich bei dieser antikapitalistischen Anschauungsweise in der Tat um echte Zeitideen handelt, sehen wir sogar aus den Schriften Cäsars selbst. Ich erinnere nur an die bekannte Stelle des b. g. VI 22, wo von den Gründen die Rede ist, welche für die Feldgemeinschaft der Sueven geltend gemacht würden, und diese Feldgemeinschaft u. a. mit der Furcht vor der Zerstörung des sozialen Friedens durch das Eindringen der pecuniae cupiditas motiviert wird. Man hat von dieser Argumentation mit Recht gesagt, daß sich in ihr der Geist einer Zeit ausprägte, die „voll sozialer Fragen“ war.[1] Dasselbe gilt gewiß auch für die sozialpolitischen Gedankengänge, die uns bei dem Pamphletisten vorliegen. Sie gehen in letzter Instanz auf die Schlagwörter der Parteipolemik und des Klassenkampfes der untergehenden Republik zurück!

Und warum soll es bei den übrigen, unmittelbar in das praktische Leben eingreifenden Reformideen des Verfassers anders sein? Daß sein Vorschlag einer demokratischen Reform des Stimmrechtes auf das gracchische Programm zurückgeht, sagt er ausdrücklich; und daß dieses Zurückgehen auf C. Gracchus recht eigentlich dem Geiste der cäsarianischen Demokratie entspricht, ist allgemein bekannt. Warum sollte das, was er sonst vorbringt, rein willkürliche späte Erfindung oder nur aus einer Kenntnis der augusteischen Verfassung zu erklären sein?

Wer das letztere annimmt, verkennt entweder den Grundcharakter dieser Verfassung oder die ganze Tendenz unserer Denkschrift. Diese Tendenz ist ja eine ausgesprochen antikapitalistische. Sie möchte das plutokratische Gepräge des

[1] Siehe mein genanntes Buch II S. 602.

Staates möglichst beseitigt oder wenigstens stark abgeschwächt wissen. Dagegen bedeutet die Verfassung des Prinzipats — soweit die Amtsgewalt des princeps nicht in Frage kommt — den systematischen Ausbau der plutokratischen Organisation von Regierung, Verwaltung und Justiz. Für die Besetzung der Senatoren-, Beamten-, Offiziers- und Richterstellen ist gerade das maßgebend, was der Verfasser so energisch bekämpft: die auctoritas pecuniae, der senatorische (eine Million!) oder Ritterzensus (400000 Sesterzen!). Und wenn Augustus, weil sich nicht genug Richter mit so hohem Zensus fanden, für geringere Zivilsachen notgedrungen eine vierte Richterdekurie mit halbem Ritterzensus schuf,[1] so ist diese kärgliche Konzession an eine unabweisbare Notwendigkeit erst recht bezeichnend für den Geist des ganzen Systems. Diesem System gegenüber würde die in unserer Denkschrift geforderte Justizreform, wenn der Verfasser der Zeit des Prinzipats angehörte, als der Ausdruck der entschiedensten Opposition erscheinen.

In einem Punkt unterscheidet sich nun allerdings das Programm des Verfassers ganz wesentlich von dem, was die radikale Demokratie der cäsarianischen Zeit als Erbin der gracchischen Politik erstrebte. Während diese Demokratie möglichst darauf hinarbeitete, den Einfluß des Senates zu brechen und das Schwergewicht des staatlichen Lebens in die Komitien zu verlegen,[2] will der Pamphletist umgekehrt den nach seinen Vorschlägen reformierten Senat wieder im Besitze jener moralischen Autorität sehen, die er zum Heile des Staates in den großen Zeiten der Republik besessen habe.[3] Er hebt sehr

[1] Sueton August 32. [2] Vgl. Nissen a. a. O. 435.

[3] 11, 1: . . . patres quorum consilio antea dubia res publica stabiliebatur.

scharf hervor, daß das politische Verantwortlichkeitsgefühl und das Interesse an der Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung in der besitzlosen Masse, die wenig oder nichts zu verlieren habe, nicht entfernt in dem Grade entwickelt sein könne, wie bei denen, die im Besitze einer hervorragenden sozialen Position bei jeder Störung des politischen Gleichgewichtes schwere Einbuße an Ehre, Freiheit oder Vermögen zu befürchten hätten.[1] Sein Ideal ist daher unter der Voraussetzung, daß der Senat wirklich seinem staatlichen Berufe gewachsen sei, ein Zustand der Dinge, in dem das Volk dem Senate, wie der Körper der Seele gehorcht und seine Beschlüsse ausführt, so daß, wie der Autor bezeichnenderweise hinzufügt, eine besondere Intelligenz auf seiten des Volkes nicht vonnöten sei.[2]

Das klingt so undemokratisch wie möglich. Aber der Verfasser ist ja auch kein einseitiger Parteimann. Er schreibt als Patriot, der sein Auge den Staatsnotwendigkeiten nicht verschließt. Und was hätte es damals neben dem Kampf gegen das verrottete Plutokraten- und Aristokratenregiment für eine dringendere politische Zeitforderung gegeben, als die, daß die Tragikomödie der Forumsherrschaft möglichst unschädlich ge-

---

[1] 10, 4: cuicunque in sua civitate amplior inlustriorque locus quam aliis est, ei magnam curam esse rei publicae. nam ceteris salva urbe tantum modo libertas tuta est: qui per virtutem sibi divitias decus honorem pepererunt, ubi paulum inclinata res publica agitari coepit, multipliciter animus curis atque laboribus fatigatur: aut gloriam aut libertatem aut rem familiarem defensat, omnibus locis adest festinat, quando in secundis rebus florentior fuit, tanto in adversis asperius magisque anxie agitat. Eine Schilderung, die sehr treffend das Gefühl der Unsicherheit charakterisiert, das die höheren Klassen in der letzten Zeit der Republik in beständiger Spannung erhielt.

[2] 10, 6: igitur ubi plebs senatui sicuti corpus animo oboedit eiusque consulta exsequitur, patres consilio valere decet populo supervacanea est calliditas.

macht und das Schwergewicht der Gesetzgebung in eine repräsentative Versammlung verlegt wurde, zumal wenn diese Versammlung — wie der Verfasser wollte — der Koteriewirtschaft der Nobilität entzogen[1] und zu einer Vertretung der Bürgerschaft in ihren tüchtigsten und intelligentesten Elementen umgestaltet wurde?[2] Es ist sehr wohl möglich, ja wahrscheinlich, daß der Verfasser mit dieser Forderung einer Regeneration des Senats im Sinne einer ganzen Richtung gesprochen hat, die unter den Reformern gewiß stark vertreten war,[3] wenn auch später der Radikalismus und der hellenistische Absolutismus Cäsars, neben dem für senatorische Mitregierung kein Raum war, über dieses wohlgemeinte Reformprojekt hinweggeschritten ist. Ist es doch von dem augusteischen Prinzipat teilweise wenigstens wiederaufgenommen worden!

Übrigens will der Verfasser in der Hauptsache nur eine Verstärkung des moralischen Gewichts der senatus consulta, keine Beseitigung der formalen Rechte des souveränen Volkes. Nirgends findet sich bei ihm die Forderung, eines der formalen Souveränitätsrechte der Bürgerschaft, die freie Strafgewalt oder die Beamtenwahl und die Gesetzgebung auf den Senat zu übertragen etwa in der Weise, wie es später der Prinzipat tatsächlich durchgeführt hat. Wird doch dem seine Beamten selbst wählenden Volk sogar ein sehr gesundes Urteil, die

---

[1] Vgl. was der Verfasser von seiner Senatsreform erhofft (11, 2): maioribus opibus res publica et minus potens nobilitas esset.

[2] Der Verfasser berührt sich hier einigermaßen mit Cicero, vgl. z. B. de re publ. I 51, nur daß er mit viel größerer Energie die Frage nach dem Charakter und der Zusammensetzung jener Aristokratie von Führern stellt, die in der Tat auch die Demokratie nicht entbehren kann. Vgl. F. Cauer a. a. O. S. 48 ff.

[3] Ich schließe mich in diesem Punkt ganz der Vermutung an, die mir Kornemann brieflich ausgesprochen hat.

Fähigkeit, die richtigen Männer herauszufinden, ausdrücklich eingeräumt![1] Insoferne bleibt der Verfasser auf dem Boden der republikanischen Ideologie stehen, wenn er auch gleichzeitig die politische Unfähigkeit der damals das Forum beherrschenden Masse zugibt und eine bessere Zukunft für wahre bürgerliche Freiheit erst von der Erneuerung der Bürgerschaft durch Aufnahme frischen gesunden Blutes erhofft.[2]

Man sieht: auch in verfassungsgeschichtlicher Hinsicht ist in der Denkschrift das Zeitkolorit wohlgewahrt. Warum hätte also ein zeitgenössischer Politiker, ja Sallust selbst sich nicht in demselben Sinne äußern können?

Auch Sallust ist trotz seiner leidenschaftlichen Erbitterung über die Optimatenherrschaft durchaus kein Anbeter der Masse. Ja man kann sagen, daß ihm, dem Cäsarianer, gerade der Gegensatz gegen die oligarchische Mittelmäßigkeit einen ausgesprochen individualistischen Standpunkt nahelegte. Hatte die Oligarchie das Individuum möglichst zugunsten des Standes heruntergedrückt, so protestierte — wie E. Schwartz treffend bemerkt hat[3] — der Cäsarianer dadurch, daß er (wie Catilina) „den Stand so gut wie die Massen ins Dunkel des Hintergrundes schob und auf die Individuen das grellste Licht fallen ließ, das seine Kunst produzieren konnte", ganz wie die Aristokratenporträts des Pamphletisten![4] Auch hat sich Sallust nicht damit begnügt, seine Darstellung der catilinarischen Verschwörung in die Einzelpersönlichkeit auslaufen zu lassen,"[5] er hat sich auch direkt über das Verhältnis von Persönlichkeit und Masse ausgesprochen in einer höchst be-

[1] 7, 11: de magistratu facile populi iudicium fit.

[2] 5, 7.

[3] Die Berichte über die catilinarische Verschwörung, Hermes 1897 S. 574 f.

[4] Siehe oben S. 239 ff. [5] Schwartz a. a. O.

zeichnenden Erörterung, die, wie er selbst sagt, das Ergebnis langen Nachdenkens war. Er stellt die Frage: Ist die Größe Roms ein Werk der Masse oder der Individuen? Und die Antwort lautet schroff invidualistisch: „die ausgezeichnete Tatkraft weniger hervorragender Bürger hat die Größe Roms geschaffen".[1] Diesen wenigen Großen sei es zu verdanken, daß die Armut der alten Republik dem Reichtum ihrer Feinde, die Minderzahl der Menge überlegen war. Eine Anschauung, die, auf die inneren Verhältnisse des Staates übertragen, ungefähr auf das hinauskommt, was der Pamphletist über das Verhältnis zwischen Regierung und Volk sagt, nämlich auf die Überzeugung, daß die wenigen, die zugleich die höchste Intelligenz und Tüchtigkeit repräsentierten, kraft dieser ihrer inneren Überlegenheit die natürliche Anwartschaft auf die Leitung der vielen besitze.

Kann man nach all diesen Beobachtungen die Schrift noch für ein Erzeugnis der Schulrhetorik halten? Und glaubt man wirklich, daß die Rhetorik der Kaiserzeit den Geist und Ideengehalt der Publizistik des sallustischen Zeitalters in dieser Weise zu reproduzieren vermocht hätte? Wie fremd ist doch dieser Denkschrift „an Cäsar" jene fast völlige Abwesenheit alles Gefühles für das Historische, jene nur auf den Effekt berechnete rein willkürliche Vermischung von Wahrheit und Dichtung, kurz jene systematische Abkehr von der geschichtlichen Wirklichkeit, die der Schulrhetorik der Kaiserzeit je länger je mehr ihr Gepräge gibt! Wo der Pamphletist tendenziös entstellt, ist das Motiv die politische Leidenschaft, nicht die Rhetorik, weil er eben aus unmittelbarer Erfahrung und unter dem Druck der Zeitverhältnisse schreibt. Daher muß die Zeit, in

[1] Cat. 53, 4. Eine Auffassung, die das diametrale Gegenteil der von Polybios (VI 10, 12) und Cicero (de rep. II 1, 2) ist.

die uns die Schrift versetzt, zugleich die der Abfassung sein. Wenn dem aber so ist, so ist die Schrift ein echtes Erzeugnis der publizistischen Literatur der Übergangsepoche von der Republik zur Kaiserzeit und die größte Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß der Verfasser eben Sallust ist, mit dessen Werken ja auch die Überlieferung die beiden Flugschriften verbunden hat.

3.

Nicht auf gleicher Höhe steht das andere weit kürzere und mehr in Allgemeinheiten sich bewegende Schriftstück, das uns in die Zeit nach Cäsars Sieg in die Ära der Reform selbst hineinversetzt. Aber bei aller rhetorischen Phraseologie ist doch auch hier der historische Gehalt nicht so gering, daß man es in der üblichen Weise beiseite legen darf. Es enthält immerhin bemerkenswerte Züge genug, die für die Überlieferung sprechen, daß beide Schriften von einem Verfasser herrühren.[1] Jedenfalls ist soviel gewiß, daß die eine Schrift im Hinblick auf die andere geschrieben ist. Nicht nur daß einzelne Gedanken wörtlich in beiden wiederkehren, sondern es ist auch eine Art Arbeitsteilung eingehalten, die sich nur aus bewußter Rücksichtnahme auf das Thema der Parallelschrift erklären läßt. Während nämlich in dem bereits besprochenen Pamphlet dies Thema ganz überwiegend die politische Reform ist, stellt die kürzere Schrift eine andere Seite der cäsarischen Publizistik dar, die Sozial- und Wirtschaftsreform.

---

[1] Die Schlüsse, die Schenkl a. a. O. aus der Verschiedenheit von Form und Inhalt zieht, sind meines Erachtens nicht zwingend, wie denn überhaupt ein zwingender Beweis auch in dieser Frage nicht zu erbringen ist.

Die allgemeine Situation, an welche die Reflexionen des Verfassers anknüpfen, ist auch hier recht treffend gezeichnet. Zur Entscheidung steht die inhaltsschwere Frage, die auch Cicero in den Briefen aus jener Zeit so lebhaft beschäftigt und die er ohne weiteres bejaht:[1] Ist es wahr, was der auf den Anteil an der Siegesbeute lauernde Anhang der Machthaber behauptete, daß der Kampf, der über das Schicksal der Republik entschied, lediglich ein Kampf um die Macht war, um die Durchsetzung der souveränen Gelüste der Führer? Wie der Verfasser unserer Schrift sich ausdrückt: ad quae te idem illi hortantur: [et] scilicet id certatum esse, utrius vestrum arbitrio iniuriae fierent, neque receptam sed captam a te rem publicam.[2]

Und auf diese Frage hat der Verfasser nicht etwa eine geschichtswidrige rein verneinende Antwort. Er denkt nicht daran — wie man bei einer unreifen rhetorischen Schülerarbeit leicht erwarten könnte — ohne weiteres ein ideales Ziel als bewegende Kraft bei der politischen Aktion Cäsars vorauszusetzen. Denn wenn er ihr seinerseits eine solche ideale Aufgabe stellt, so entnimmt er das Recht dazu lediglich der Erwägung, daß Cäsar die Erhebung über eine rein persönliche Interessenpolitik der Ehre seines Namens schuldig sei, eine Auffassung, die sich mit der des anderen Pamphlets aufs engste berührt.[3]

Nicht minder treffend ist die Art und Weise, wie die Hindernisse charakterisiert werden, die sich der Verwirklichung dieser

[1] Siehe oben S. 184. [2] I 4, 3.

[3] I 1, 6: at contra id eniti decet, cum ipse bonus atque strenuus sis, uti quam optimis imperites. Vgl. II 2, 5: namque tibi si id modo in pectore consilii est, ut te ab inimicorum impetu vindices quoquo modo contra adversum consulem beneficia populi retineas, indigna virtute tua cogitas.

Aufgabe entgegenstellten. „Die Sieger fordern Beute und die Besiegten sind Bürger!“ D. h. es galt, die Sonderinteressen derjenigen, die sich in den Dienst des Siegers gestellt, auszugleichen mit dem Gesamtinteresse des Volkes und Staates oder vielmehr das erstere Interesse dem letzteren zu unterwerfen.

Zugleich wird die Rolle, welche die schlimmsten dieser cäsarischen Parteielemente im Bürgerkriege spielten, näher charakterisiert; eine Schilderung, die im Vergleich mit unserer sonstigen Überlieferung einiger bemerkenswerter individueller Züge nicht entbehrt, wie wir sie in dieser Weise sonst nicht finden. Es heißt von den catilinarischen Existenzen, die von Cäsar Vernichtung der Schuldbücher, umfassende Konfiskationen, Ächtungen und Bluturteile erwarteten, daß sie zuerst in Masse in Cäsars Lager zusammengeströmt, dann aber, als die erhofften Schuldenkassierungen und Mordbefehle ausblieben, sich zum großen Teil wieder verlaufen hätten. Nur eine Minderzahl sei zurückgeblieben, Leute, die sich im Heerlager sicherer fühlten, als in Rom, wo ihnen gar zu viele Gläubiger auf dem Nacken säßen.[1] Eine Schilderung, an die sich dann später einige drastische, nur hier sich findende Mitteilungen über das skandalöse Treiben dieser Schmarotzerexistenzen anreihen, wie sie damals vor dem Siege im Gefolge des Cäsarismus auftraten.[2]

Übrigens sei keineswegs Cäsars Lager allein eine solche Zufluchtsstätte zerrütteter Existenzen gewesen! Im Gegenteil! Dasselbe Motiv habe in der Folge zahlreiche Elemente aus den besten Kreisen auf die Seite des Pompeius geführt, dessen sich die Verschuldeten während des ganzen Feldzuges wie einer heiligen und unverletzlichen Freistätte bedient hätten!

---

[1] 2, 5 f. [2] 4, 4 f.

Wir können die Richtigkeit dieser Behauptungen im einzelnen nicht mehr feststellen. Daß aber das catilinarische Gesindel von dem Moment an, wo es über die wahren Absichten Cäsars im klaren war, sich von ihm zurückzuziehen begann, und daß umgekehrt, je sicherer die Aussichten auf eine Ära der Konfiskationen im Falle eines Sieges des Pompeius wurden, viele verschuldete Existenzen ihre letzte Hoffnung auf die Gegenpartei setzten und durch diese Hoffnung in das gegnerische Lager getrieben wurden, das ist selbstverständlich.

Was den ersteren Punkt betrifft, so sehen wir ja an Leuten wie Cälius Rufus und Dolabella und den von ihnen geleiteten Straßenrevolten, wie man in diesen Kreisen durch eine Politik auf eigene Hand das zu erreichen suchte, was Cäsar versagte. Und was die Bemerkung über die pompeianischen Parteigänger betrifft, so hat sie, wie gesagt — auch ohne sonstige Belege —, nicht nur alle Wahrscheinlichkeit für sich, sondern hat gewiß auch in der Parteipolemik der Zeit eine Rolle gespielt. Da man angesichts der catilinarischen Anhängsel der cäsarischen Partei den Befürchtungen der Gegner vor einem neuen Cinna und Catilina[1] eine gewisse Berechtigung nicht ganz absprechen konnte, so hat man ganz gewiß den Anklagen derselben die Spitze abzubrechen gesucht durch den Hinweis darauf, daß jene Klasse ruinierter Existenzen, die bei einer Entscheidung des großen Kampfes im Trüben zu fischen hofften, auch auf pompeianischer Seite zahlreich vertreten sei.

Wenn also der Verfasser diesem Gedanken Ausdruck gibt, so ist dies von neuem ein Beweis dafür, wie lebhaft wir auch durch dieses Schriftchen in die wirkliche Stimmung der Zeit

[1] Besorgnisse, wie sie besonders lebhaft bei Cicero zum Ausdruck kommen: ad Att. 7, 7, 22; 9, 2, 21; 10, 8; 9, 7, 9; 7, 3, 3. Vgl. Sueton Div. Iul. c. 27.

hineinversetzt werden. Alles spricht dafür, daß er hier, wie bei den Mitteilungen über die internen Vorgänge im Lager Cäsars, aus wirklicher Kenntnis der Dinge geschrieben hat, daß es also vollkommen unberechtigt ist, wenn man hier immer wieder von „dreister Rhetorenerfindung" spricht.[1]

Was das positive Programm des Verfassers betrifft, so fordert es von Cäsar vor allem eine entschiedene Bekämpfung der antisozialen Instinkte der damaligen römischen Gesellschaft, der zügellosen Verschwendungssucht und der durch sie großgezogenen Raubsucht; jener „Verwilderung, die in brennender Begier bald über Bundesgenossen, bald über Bürger herfällt," eine ununterbrochene Quelle bürgerlicher Zwietracht![2] Hier wird dem siegreichen Imperator das höchste Ziel vor Augen geführt, das sich dem Staatsmann stellen läßt, daß er nicht bloß politischer Organisator, sondern in gewissem Sinne auch ein Bildner des Volksgeistes sei, daß er das Einigende pflegt und das Trennende einschränkt, das Allgemeine zum Bewußtsein bringt und dem Staatsgedanken wieder zu seinem Rechte verhilft.

Daß zur Erreichung des Zieles staatliche Beschränkungen des maßlosen Luxuslebens und der ebenso maßlosen Kreditwirtschaft vorgeschlagen werden, auf der sich dieses Luxusleben zum großen Teil aufbaute, entspricht durchaus den Anschauungen der Zeit, wie denn auch Julius Cäsar in der Tat durch eine umfassende Luxus- und Kreditgesetzgebung eine Gesundung der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse herbeizuführen gesucht hat. Dabei zeigt der Verfasser immerhin eine gewisse Kritik gegenüber mächtigen Vorurteilen, wenn

[1] Wie z. B. Jordan S. 14.

[2] 5, 3 ff. Vgl. die cäsarischen Reden Ciceros, z. B. pro Marcello 23 omnia quae dilapsa iam diffluxerunt, severis legibus vincienda sunt.

er vor einer mechanischen Wiederauffrischung der längst zum Gespött gewordenen rigorosen Luxusordnungen einer älteren Zeit warnt[1] und ein milderes System der Abstufung des zulässigen Aufwands nach der Höhe des Besitzes vorschlägt.

Noch mehr verspricht sich der Verfasser von einem systematischen Vorgehen auf dem Gebiete des Kredits. Die Macht des gewerbsmäßigen Geldverleihertums soll gebrochen, das obrigkeitliche Amt für das Volk, nicht für den Gläubiger verwaltet werden, und jedermann lernen sich innerhalb des Seinigen zu bescheiden![2] Kein Amt soll mehr dem bloßen Geldbesitz zugänglich sein, überhaupt die Allmacht des Kapitals im Staate gebrochen werden. Eine Forderung, die fast in dieselben Worte gekleidet wird, wie in dem andern Pamphlet, daß nämlich „dem Gelde, welches der Urquell alles Verderbens sei, Einfluß und Ehre genommen werde".[3] Und von dem Gelingen dieses Werkes erhofft sich der Verfasser nichts Geringeres, als ein allmähliches Verschwinden jenes Triebes, nach außen glänzen zu wollen, den Reichtum zum Gegenstand der Schaulust zu machen, wie er in den Ausartungen des Paläste- und Villenbaues, in dem Prunk und der Pracht des Lebens überall zutage trete.[4]

Daß auch hier der Politiker zum poetischen Träumer wird,[5] darf uns nicht wundernehmen. Dieses Stück Romantik ist ja geradezu ein charakteristisches Produkt der Zeitalter, in denen

[1] c. 5, 4. Eine Skepsis, die bis zu einem gewissen Grade an die Tibers erinnert. Tac. ann. III 52. [2] 5, 7.

[3] 7, 3: id ita eveniet, si pecuniae, quae maxuma omnium pernicies est, usus atque decus dempseris. Vgl. c. 8, 3 und II 7, 10. Siehe oben S. 259.

[4] 8, 1.

[5] Es heißt 8, 3 geradezu: haec et omnia mala pariter cum honore pecuniae desinent, si neque magistratus neque alia volgo cupienda venalia erunt!

das Alte zusammenbricht und auf den verschiedensten Gebieten Neues nach Gestaltung ringt, wo der Widerstreit alter und neuer Bildungen noch unausgeglichen fortdauert und Naturen von lebhafter Empfindung und Einbildungskraft immer das Bedürfnis empfunden haben, in echt romantischer Weise wenigstens im Geist einen Ausweg aus den Widersprüchen des Tages und dem Drucke der Gegenwart zu suchen, indem sie aus der Wirklichkeit in das Land der Träume flüchten.

Auch begegnen wir hier wieder, wie in der anderen Schrift, der Ideenverwandtschaft mit einem klassischen Vertreter einer solchen Übergangszeit, mit Sallust. Die von den Griechen überkommene Philosophie des Geldes, die uns hier entgegentritt: die Auffassung desselben als eines Haupthebels menschlichen Verderbens, die Forderung einer siegreichen Erhebung des Geistes über das, was der Verfasser die Freude am Gelde und an sinnlichem Genusse nennt,[1] die Behauptung, daß die Ursache der Größe und des Verfalles der Völker von dem Verhalten gegenüber dem Reichtum abhängt, daß die Verachtung desselben eine Bürgschaft des Sieges und der Macht, Liebe zum Reichtum der Weg zum Untergang sei — all das ist echt sallustisch gedacht.[2]

Und nicht bloß dies, sondern es gilt hier auch dasselbe, was von dem analogen Ideengang des andern Pamphlets gesagt ist:[3] d. h. wir haben es auch hier mit Schlagworten zu tun, die nicht bloß in der Schultheorie,[4] sondern auch in der sozialpolitischen Parteipolemik gegen die Herrschaft des Kapitalismus eine Rolle gespielt haben. Wie in Hellas neben

[1] 7, 5: ... omissis pecuniae et corporis gaudiis.

[2] Vgl. die Einleitung zum Catilina.

[3] Vgl. II 7, 5 und dazu oben S. 258 ff.

[4] So beliebt hier auch gerade dieses Thema war.

dem Schulsatz des Stoizismus: *φιλαργυρία μητρόπολις πάντων τῶν κακῶν*[1] der in rein praktischen sozialpolitischen Tendenzen wurzelnde Götterspruch steht, wonach Geldgier, sonst nichts Sparta verderben werde,[2] so hat auch der Satz unserer Schrift über die staatsverderberische Wirksamkeit des extremen Kapitalismus ohne Zweifel gleichfalls seine Parallelen in der Terminologie der römischen Klassenkämpfe gehabt.

Ganz besonders aber gilt dies von der in demselben Zusammenhang ausgegebenen Parole: „Fort mit dem gewerbsmäßigen Verleiher für alle Zukunft" (tollendus est foenerator in posterum).[3] Es dürfte nicht zu viel behauptet sein, wenn man sagt: Hier haben wir die Parole vor uns, unter der schon die altplebeische Bauernschaft gegen den Wucher, ja gegen das zinsbare Darlehen überhaupt zu Felde zog, und die dann auch die Parole zahlreicher notleidender Existenzen der späteren Zeiten geworden ist. Der Radikalismus und Doktrinarismus, der hier ja in den Äußerungen beider Pamphlete nicht zu verkennen ist, ist eben der naturgemäße psychologische Reflex der ganzen sozialökonomischen Lage, der ungeheuren Konzentration des Reichtums auf den Höhen der Gesellschaft und der schnöden Spekulantenherrschaft, deren roher Materialismus kein höheres Ziel kannte, als die rücksichtslose Vermehrung des ergaunerten oder erplünderten Reichtums, wie es eben in unseren Schriftchen so tief beklagt wird. Wer hier nur an Schulphrasen

[1] Vgl. meine Geschichte des ant. Komm. u. Soz. I 208.

[2] *ἁ φιλοχρηματία Σπάρταν ὀλεῖ, ἄλλο δὲ οὐδέν.* Ein Satz, der nach Plutarch (Agis 9) in der Agitation der antikapitalistischen Partei Spartas eine Rolle gespielt hat. Vgl. auch Polybios 29, 8, 10 *πάσης κακίας ὡσανεὶ πατταλεῖόν ἐστιν ἡ φιλαργυρία.* Dieses auch für die sinkende römische Republik so treffende Bild hätte Wunderer, Die psychologischen Anschauungen des Historikers Polybios, 1905, S. 17 nicht beanstanden sollen.

[3] 5, 8.

denkt, verkennt die Macht der Empfindungen, die — wie der eine Pamphletist so treffend hervorhebt — angesichts dieser bodenlosen Entartung des Kapitalismus die Brust des ehrlichen Mannes durchstürmten![1] Wie sehr derartige Reflexionen auch in der Schulrhetorik dem wirklichen Leben abgelauscht sind, das beweist die in den Kontroversen des Rhetors Seneca[2] enthaltene Klagerede des armen Kleinbauern gegen seinen reichen Gutsnachbar und die pseudoquintilianische Deklamation[3] „des Armen gegen den Reichen", die sich wie Musterbeispiele zu der genannten Bemerkung über die psychischen Wirkungen des römischen Kapitalismus ausnehmen.[4]

Es ist ein Stoß ins Herz der verhaßten Plutokratie, wenn der Pamphletist seinen grimmigen Hohn über die reichen Nichtstuer ausgießt, die Paläste und Villen bauen und mit kostbarem Hausrat anfüllen und „alles andere eher, als die eigene Person zu einem Gegenstand des Wohlgefallens machen", die — ein Schandfleck für den Reichtum — zweimal täglich den Wanst füllen und keine Nacht ohne Dirne schlafen können, die den Geist zum Knecht des Leibes herabwürdigen und unfähig, sich mit diesem stumpf und lahm gewordenen Geist zu männlichem Handeln aufzuraffen, in ihrer Verblendung nur das eigene Verderben beschleunigen![5]

So radikal und leidenschaftlich übrigens unser Verfasser in diesen Fragen sich äußert, so ist er doch anderseits weit davon entfernt, mit der extremen Demokratie durch dick und dünn zu gehen. Er bewegt sich auch hier ganz in der Richtungslinie, welche die Politik Cäsars selbst eingeschlagen hat, indem er mit seiner Opposition gegen die Plutokratie eine

[1] II 7, 6. Siehe oben S. 253. [2] 5, 5. [3] 13.
[4] Siehe meine Geschichte des ant. Komm. u. Soz. II 581 ff.
[5] I 8 f. Vgl. Sallust Catilina II 5 ff.

ebenso entschiedene Stellungnahme gegen den souveränen Mob, gegen die Herrschaft des hauptstädtischen Pöbels verbindet. Aus derselben sozialethischen Stimmung heraus, die das Gemeinwesen von allem Parasitentum befreit wissen möchte, fordert er eine entschiedene Abwendung von jener einseitigen hauptstädtischen Sozialpolitik, die besonders durch die maßlose Überspannung des Systems öffentlicher Kornverteilungen das faule Bettelproletariat zu so unheimlichen Dimensionen hatte emporwachsen lassen.[1] Allerdings hat selbst der große Cäsar es nicht gewagt, auf diesem Wege so weit zu gehen, wie der Pamphletist, der geradezu die Aufhebung der stadtrömischen Frumentationen und ihre Verlegung in die Munizipal- und Kolonialgemeinden fordert und der sie zugleich auf diejenigen Bürger beschränkt wissen will, die dem Staate wirkliche Dienste geleistet hätten.[2] Allein wenn hier auch die Theorie der Praxis vorauseilt, so folgt daraus doch keineswegs, daß diese Gedanken sozialpolitischer Dezentralisation lediglich von der Schulrhetorik ausgeheckt worden sind. Sie können sehr wohl in der politischen Diskussion und in der Publizistik eine Rolle gespielt haben, da ja die Erkenntnis der Verderblichkeit des Frumentationenwesens verbreitet genug war.[3] Und es ist durchaus willkürlich, wenn man auch hier wieder von einer sapientia ex umbra et scholis hausta,[4] von „leerem allgemeinem Gerede" spricht.[5] Davon kann um so weniger die Rede sein, als wir ja zufällig wissen, daß gerade

[1] 7, 2. [2] 8, 6.

[3] Appian b. c. II 120, wo es von den Kornspenden heißt, daß sie das arbeitsscheue und freche Bettelproletariat aus ganz Italien in Rom zusammenführten. Vgl. mein Buch, Die Übervölkerung der antiken Großstädte, im Zusammenhang mit der Gesamtentwicklung städtischer Zivilisation dargestellt, 1884, S. 471.

[4] Hellwig S. 18. [5] Schenkl S. 672.

die am schwersten durchführbare Forderung des Pamphletisten, die Aufhebung der hauptstädtischen Frumentationen, z. B. den Kaiser Augustus tatsächlich beschäftigt hat, daß also dieser Gedanke jedenfalls nicht „dem Schatten der Schule" entstammt. Warum soll dies bei anderen Ideen des Pamphletisten der Fall sein, wenn wir zufälligerweise sonst keine Parallelen dazu haben?

So wird man auch für diese Schrift zugeben müssen: sie reproduziert wichtige Ideen und Stimmungen der Übergangsepoche von der Republik zur Kaiserzeit und hat insoferne für die Frage nach dem Charakter der Publizistik dieser Epoche ebenfalls geschichtliche Bedeutung, wenn sie auch an innerem Wert hinter dem anderen Pamphlet wesentlich zurücksteht. Anderseits enthält sie nichts, was die Autorschaft Sallusts ausschlösse.

Von beiden Schriften aber können wir zusammenfassend sagen: wir haben an ihnen sehr bedeutsame, in ihrer Art für uns einzig dastehende und höchst wahrscheinlich zeitgenössische Quellen für die Erkenntnis jener gewaltigsten inneren Krisis des römischen Staates, ja allem Anscheine nach echte Sallustiana nach langer Verkennung wiedergewonnen![1]

[1] Es ist mir in hohem Grade erfreulich, daß M. Schanz, Geschichte der römischen Literatur I³, 2 S. 186 meiner Analyse der Pamphlete vollkommen zustimmt, ja auf Grund derselben sogar für die Autorschaft Sallusts eintritt, der nach seiner Ansicht „in diesen Pamphleten seinen historischen Stil bereits gebildet hat".

IV.

Die Geschichte der Griechen und das neunzehnte Jahrhundert.

Unter den großen Problemen nationaler Erziehung und Bildung, die uns das letzte Jahrhundert ungelöst hinterlassen hat, steht noch immer in erster Reihe die geistige Auseinandersetzung mit dem Kulturerbe, das uns aus dem sogenannten Altertum überkommen ist: eine Auseinandersetzung, die das rein wissenschaftliche Interesse an der Feststellung des tatsächlichen Inhalts antiken Lebens und antiker Kultur vielfach störend durchkreuzt hat.

Denn dieser Prozeß der Abrechnung des modernen Menschen mit der geistigen Hinterlassenschaft der Antike hat eine unbefangene, streng geschichtliche Auffassung und Beurteilung derselben auf das äußerste erschwert, ja zeitweilig geradezu unmöglich gemacht. Über der Frage, was die Alten, insbesondere das antike Kulturvolk *κατ' ἐξοχήν*, die Griechen, für uns bedeuten, hat man nur zu oft verkannt, was sie selbst waren, wie es damals „eigentlich gewesen". Man erfand sich das Griechentum, wie man es jeweilig brauchte.[1]

[1] Was in dieser Hinsicht Karl Neumann in seiner feinsinnigen Studie über „Griechische Kulturgeschichte in der Auffassung Jakob Burckhardts" (Hist. Zeitschr. Bd. 85 S. 397 ff.) von dem durch Winckelmann und unsre Klassiker kanonisierten Griechentum sagt, gilt in gewissem Sinn bis tief ins neunzehnte Jahrhundert hinein. Vgl. Gustav Billeter, Die Anschauungen vom Wesen des Griechentums, 1911.

So ist es dem Jahrhundert, das man das historische nennt, kaum gegenüber einer anderen geschichtlichen Erscheinung schwerer geworden, das richtige Augenmaß zu finden, als gerade gegenüber dem Hellenentum. Noch die Zeitgenossen Niebuhrs, des Mannes, dem „es unmöglich war, etwas Nichtlebendiges zu denken", standen in ihren Vorstellungen von Althellas unter dem Banne einer Anschauungsweise, die man als eine rein romantische, ja geradezu utopische bezeichnen muß. Der überwältigende Zauber einer im eminenten Sinne künstlerischen Kultur,[1] der Glanz einer poetischen und geschichtlichen Überlieferung, in der eben diese künstlerische Gestaltungskraft und die Illusionsfähigkeit des größten Kunstvolkes der Welt die höchsten Triumphe über die Wirklichkeit feiert, der bestrickende Reiz südlicher Landes- und Volksnatur,[2] endlich jene die Zeit beherrschende Idealvorstellung von einer vollkommenen, sinnlich-geistigen Harmonie des Menschenwesens, wie man sie auf diesem geschichtlichen Boden und unter diesem Himmel gefunden zu haben wähnte, — all das wirkte auf ein einseitig ästhetisch und literarisch gestimmtes Geschlecht mit der Gewalt einer unwiderstehlichen Suggestion. „Nichts Modernes" — sagt W. v. Humboldt — „ist mit etwas Antikem vergleichbar. Mit Göttern soll sich nicht messen irgendein

[1] Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, 1905⁶, S. 9: „Weil das Schaffen an seinen Höhenpunkten in sich selbst Freude und Seligkeit fand und weil von hier eine sonnige Heiterkeit ausstrahlte, schien das gesamte griechische Leben ein glanzvoller Feiertag. Weil dort eine vornehme Gesinnung alle bloße Nützlichkeit verscheuchte, schien aller Denken und Sinnen zu geistigem Adel erhoben."

[2] Nietzsche, Werke X, 1903, S. 6, wo er von dem „idealen Altertum" spricht, das „vielleicht nur die schönste Blüte germanischer Liebessehnsucht nach dem Süden ist". — Vgl. zu diesem „Gefühlston des Klassizismus" Billeter a. a. O. S. 356 f., der auf Hölderlins Gedicht „Griechenland" („Ach! Es sei die letzte meiner Tränen, die dem heil'gen Griechenlande

Mensch." —[1] Denn „die Griechen sind für uns, was ihre Götter für sie waren".[2]

Die heranwachsenden Generationen zu diesem Borne ewiger Jugend und Schönheit zu führen, der Durchgang — wie Jean Paul sich ausdrückt — durch den stillen Tempel der großen alten Zeiten und Menschen zum Jahrmarkt des späteren Lebens, das war die große erzieherische Aufgabe, wie sie der doktrinäre Klassizismus als Kanon und Richtschnur aufgestellt hat. Dieses kanonisierte Griechentum sollte der Leitstern werden für die ästhetische Erziehung des Menschen, wie sie damals Schiller als höchstes Bildungsideal proklamiert hat.

Es ist bezeichnend, daß selbst die geniale Nüchternheit eines Böckh, der an der Hand der unmittelbarsten Erzeugnisse des realen geschichtlichen Lebens, der dem griechischen Boden selbst entstammten Steinurkunden, die Rekonstruktion der geschichtlichen Wirklichkeit mit glänzendem Erfolg in Angriff nahm, dem klassischen Idyll aus dem Lande Utopien[3] seine Macht über die Gemüter nicht zu rauben vermocht hat.[4] Mehr als vierzig Jahre nach dem Erscheinen von Böckhs „Staatshaushaltung der Athener" hat Ernst Curtius eine Geschichte der Griechen geschrieben und durch sie eine Anschauung vom Griechentum — man darf wohl sagen — zum

rann"), sowie auf Chamberlain verweist (Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts, 1899, S. 45: „Vom hellenischen Boden ist uns jeder Zoll heilig").

[1] In der Ausgabe von Leitzmann III S. 196.

[2] Ebenda VII 2 S. 609.

[3] v. Wilamowitz nennt es im Vorwort zum Griechischen Lesebuch, Text 1902 S. IV ein „Märchenland", einen „fernen, schönen Weltfrühling".

[4] Freilich hat selbst Böckh einmal sich zur Behauptung hinreißen lassen, daß die Griechen nicht nur „die Bildner aller Künste und Wissenschaften wurden, sondern zugleich herrlich vollendete Staatsformen schufen"! Enzyklopädie S. 286.

Gemeingut eines Menschenalters gemacht, in der das enthusiastische Pathos jenes Humanismus, die schwärmerische Verehrung, welche ein Friedrich August Wolf selbst dem griechischen Staat entgegenbrachte, auf das lebhafteste nachklingt. Auf dieser Geschichtschreibung liegt noch etwas von dem Goldglanz der Poesie, den Homer und Sophokles, Parthenon und Propyläen über ganze Zeitalter ausstrahlen.

Ich möchte das Geschichtsbild, das uns Curtius vor Augen stellt, vergleichen mit dem Idealtypus der historischen Landschaft des Südens, wie ihn uns etwa die Bildwerke Rottmanns veranschaulichen. Es ist eine eigentümlich visionäre Stimmung, die, wie hier in die Naturanschauung, so dort in die geschichtliche Auffassung hineinwirkt. Wenn man vor einer solchen Rottmannschen Landschaft steht, hat man den Eindruck, als hätte der Künstler, um diese gehobene Stimmung festzuhalten, ganz besondere Farben auf die Palette gelegt. Man hat von ihm sehr treffend bemerkt, daß er dem Meere sozusagen ein gehobenes Blau, den Bergen ein gehobenes Violett gegeben habe. „Es ist eine Art Schönfärberei der Natur, die mehr mit der Phantasie als mit dem Auge arbeitet. Sie schmeichelt der Natur, ohne sie zu erreichen, und macht am Ende nur den Eindruck des Konventionellen."[1]

Einen ähnlichen Eindruck gewinnt man von dem Griechentum, wie es die Geschichtschreibung von E. Curtius gestaltet hat. Allerdings läßt sich — abgesehen von dem letztgenannten mehr formalen Moment — den Schöpfungen des Geschichtschreibers so wenig wie denen des Künstlers ein eigenartiger Reiz abstreiten, der sich nur daraus erklärt, daß in diesen poesievollen Gestaltungen einer Welt des schönen Scheines sich eben doch auch zugleich eine echte Empfindung wider-

[1] R. Neumann in seinem Buche: Der Kampf um die neue Kunst.

spiegelt: die wehmütige Trauer um so viel untergegangene Größe, um all die verlorene Schönheit, wie sie die Ruinenstätten der Antike in uns erwecken.[1] Allein gerade das, was hier echt empfunden ist, hat dem Historiker eine Binde vor das geistige Auge gelegt, die ihm das volle Erfassen der lebendigen Wirklichkeit von vornherein unmöglich machte. Und so trifft ohne Zweifel auf diese Geschichtschreibung das scharfe Urteil von Chamberlain zu, daß die traditionelle griechische Geschichte in manchen Stücken eine ungeheure Mystifikation sei![2]

Es ist im Interesse unserer nationalen Bildung wie im Interesse der Antike selbst zu beklagen, daß dieser von der Wissenschaft glücklich überwundene Geist des Klassizismus in der mächtigen Tradition der Schule zum Teil immer noch fortlebt. Eine Tatsache, die uns allerdings nicht wundernehmen kann, wenn wir bedenken, daß noch im Jahre 1883 in der von unserer Akademie herausgegebenen Geschichte der Philologie ein Mann wie Konrad Bursian den „klassischen, d. h. für alle Völker aller Zeiten mustergültigen Charakter der griechisch-römischen Bildung" behauptet hat![3] Ja sogar noch an der Schwelle des zwanzigsten Jahrhunderts hat ein hervorragender deutscher Pädagoge in einer Abhandlung „vom Gymnasium der Zukunft" dem, was er den „historischen Positivismus" der Zeit nennt, den Satz entgegengestellt, es müsse unbedingt daran festgehalten werden, daß das Hellenentum nicht nur als die tatsächliche Basis unsrer Kultur den Mittelpunkt unsres Unterrichts bildet, sondern „nach seiner

[1] Vgl. die Charakteristik, welche v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen I 377, von E. Curtius gegeben hat.

[2] Chamberlain, Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts I 94. Freilich ist auch Chamberlains Griechentum vielfach eine „Mystifikation"!

[3] Bursian, Geschichte der klassischen Philologie in Deutschland S. 1 (1883).

normativen Geltung".[1] Es wird also auch hier eine geschichtlich bestimmte Volksindividualität, eine örtlich und zeitlich bedingte geschichtliche Wirklichkeit zum Range eines idealen Mustertypus erhoben, der als Norm, d. h. eben als ein Ideal zu gelten hat, das autoritativ bindend ist. Im Sinne des Goetheschen Wortes, daß das „Klassische" auch das „Gesunde" sei, wird der Grieche auch für das zwanzigste Jahrhundert gewissermaßen als der normale Mensch, das Griechentum gewissermaßen als das Normalvolk proklamiert,[2] das in seinen höchsten Leistungen wenigstens „absolute Typen des Menschentums" erzeugt haben soll.[3]

Es bedarf für den, der offenen Auges in die Gegenwart sieht, keines Beweises, daß dieser Klassizismus, der die Schöpfungen eines Volkes aus ihrem organischen Zusammenhang mit Zeit und Volkstum in dieser Weise loslösen zu können glaubt, wie in der Kunst, so auf allen anderen Gebieten an dem Wirklichkeitssinn des modernen Menschen immer wieder von neuem Schiffbruch leiden muß. Nachdem die modernen Nationen längst zum vollen Selbstgefühl ihrer Kraft und Eigenart erwacht sind, nachdem sich unsre Kultur in weitem

---

[1] Immisch, Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum usw. Bd. 6 (1900) S. 305 ff.

[2] Vgl. die Genesis dieser Anschauungsweise bei Justi (Winckelmann und seine Zeitgenossen I² 156), der die Quintessenz derselben in den Worten zusammenfaßt: „Man hat die Antike in den neueren Jahrhunderten stets (richtiger: häufig) auf der Folie moderner Fehler gesehen und antik genannt, was unsre Mängel ergänzen sollte."

[3] Immisch a. a. O. S. 324 nimmt dies an, obwohl er sich zu der Ansicht von Wilamowitz bekennt, daß „die unbedingte Vorbildlichkeit der Antike ein verflogener Traum ist" (S. 307). — Wenn die hellenische Antike „absolute Typen" und „Werte von absoluter Bedeutung" (S. 322) geschaffen hat, dann sind eben wenigstens diese auch absolut vorbildlich.

Umfang auf eigene Füße gestellt hat, ist jeder Versuch, die sogenannte klassische Kultur zum Rang eines maßgebenden Vorbildes zu erheben, ein Anachronismus; ganz abgesehen davon, daß das Grunddogma des Klassizismus, die Lehre von der „ungebrochenen Einheit eines harmonischen Menschentums", das sich in dem klassischen Griechentypus verkörpert haben soll, in dieser Allgemeinheit als eine Illusion erwiesen ist. Allerdings ist das geistige und künstlerische Leben dieses wunderbaren Volkes reich an Erscheinungen von höchster Gesundheit und Schönheit, die „eine über die Bedingtheit ihres Entstehens weit hinaus gehende Bedeutung haben"[1] und daher in gewissem Sinne „klassisch" sind. Aber sie werden dadurch ebensowenig zu absoluten Typen des Menschentums, wie das Christentum, das der genannte Pädagoge als Analogon anführt, durch eine ähnliche Eigenschaft zur „absoluten Religion" wird. Es kann sich eben immer nur um ein Höchstes handeln, nie um das Höchste *κατ' ἐξοχήν*.[2] Ebenso war es ein Irrtum zu glauben, daß man sich jenes Höchste unter ganz anderen Lebens- und Wachstumsbedingungen „durch die Schminke irgend eines Klassizismus" aneignen könne.[3]

Und was wäre auch eine Kultur wert, die nicht das Bedürfnis empfände, gerade das Tiefste und Beste, das in ihr nach Entäußerung ringt, in eigenen Worten auszusprechen, in eigenen Formen zu gestalten? Soweit der traditionelle

---

[1] Immisch a. a. O.

[2] Diese „Relativierung der Werte" bedeutet also durchaus nicht einen Verzicht auf Werturteile überhaupt oder die „Anerkennung einer Gleichberechtigung aller Kulturerscheinungen", wie Immisch in seiner zum Teil ja sehr berechtigten Polemik gegen die Übertreibungen von Wilamowitz zu fürchten scheint.

[3] Nach der treffenden Bemerkung von Crusius, Erwin Rohde, 1902, S. 136.

humanistische Unterricht dies verkannt hat, trifft ihn die Anklage von v. Wilamowitz mit Recht, daß er mit den Wandlungen unsres geistigen Lebens und unsrer geistigen Interessen nicht die nötige Fühlung behalten hat.

Nun hat man freilich selbst von seiten der kritischen Geschichtswissenschaft dieser Richtung das Zugeständnis gemacht, daß wenigstens unsre Jugend in dem Glauben an die Realität des konventionellen Idealbildes der Antike zu erziehen sei. Man hat gemeint, die Schule wenigstens „müsse an der Fiktion festhalten, daß der poetisch gesteigerte Abglanz des Lebens, den wir aus der Überlieferung entnehmen, Wirklichkeit sei". Durch die treue und begeisterte Wiedergabe gerade dieses konventionellen Bildes des Altertums biete die Schule — unbekümmert um Wege und Aufgaben der Forschung — einen Besitz von unübertrefflichem, allgemeinem Bildungswert. Dieses Bild — an und für sich eine der größten künstlerischen Leistungen der Alten — einmal im Leben in naiver Hingabe auf sich wirken zu lassen, gewähre den reinsten Genuß, bilde und veredle. Daher müsse sich die Schule grundsätzlich mit dem Standpunkt der Geschichtsbetrachtung begnügen, den Herodot und Plutarch, Livius und Tacitus einnehmen. Die Kritik, welche die Ideale zerstört, die diese Geister geschaffen, komme ja für den, der die Wahrheit sucht, noch immer früh genug![1]

Ich schweige von der psychologischen Unmöglichkeit, gerade

[1] Adolf Bauer, „Aus Altertum und Gegenwart", Preuß. Jahrbücher Bd. 84 S. 410 ff. (1896). Wenn übrigens A. Bauer diesen Standpunkt, auf den sich nach seiner Ansicht die „Schule" stellen soll, mit dem der Kinder und Bauersleute im Theater vergleicht, so gibt er damit unwillkürlich selbst zu, daß ein solcher Standpunkt auf einer höheren Stufe des Unterrichts, die über das Kindesalter hinaus liegt, eben nicht mehr am Platze ist.

die denkenden Köpfe bis an die Schwelle der Universität im Banne derartiger Fiktionen festzuhalten, denen jeder außerhalb des Bannkreises Stehende mit dem ironischen Spotte des Römers begegnen kann: „Creditur, quidquid Graecia mendax audet in historia", und stelle nur die Gegenfrage, ob es das Ziel einer rationellen Erziehung sein kann, Ideale zu formulieren, die sofort verblassen müssen, wenn der dogmatische Schlummer zu weichen beginnt.[1]

Wie kann vollends eine derartige Behandlung der Geschichte Aufgabe einer nationalen und sozialen Pädagogik großen Stiles sein, welche den heranwachsenden Bürgern des modernen Staates die Elemente politischer Bildung vermitteln soll und daher vor allem die Fähigkeit zum historischen Verstehen und den Sinn für die Realität der Dinge zu entwickeln und zu schärfen hat; das Unterscheidungsvermögen für das, was eben nur Fiktion und was lebendige Wirklichkeit ist? Eine unentbehrliche Mitgabe der Schule für alle, die dereinst im Leben stehen und für das Leben wirken sollen! Ist doch gerade auf politischem und sozialem Gebiete — wo überall das Interesse oder die Leidenschaft mitspricht — die Kunst, richtig zu sehen, eine ganz besonders schwierige, ist dieses Gebiet doch recht eigentlich der Tummelplatz der Phrase und des Schlagwortes, der bewußten und unbewußten Fiktion!

Ein klassisches Beispiel für die Macht dieses fiktiven Elementes in der Politik besitzen wir ja eben an der Ge-

[1] Als ob wir nicht ohnehin — um mit Shaftesbury zu reden — in der Schule der Welt nur zu viel von dem wieder verlernen müßten, was wir in der Schule gelernt! — „Schlechte Ideale, die sich zertrümmern lassen!" sagt sehr treffend Otto Gerlach, „Die rechte Stellung des Studenten zur Tagespolitik und zur sozialen Frage" (1901) S. 23.

schichte der Griechen, die in hohem Grade geeignet ist, die Einsicht in die Entstehungsmotive, in das Wesen und die Wirkungen politischer und gesellschaftlicher Fiktionen und Ideologien zu erschließen! Ist doch diese Geschichte selbst Gegenstand einer politischen Fiktion geworden, die lange Zeit hindurch kaum eine geringere Suggestivkraft ausgeübt hat, als das Dogma des Klassizismus!

Derselbe große Geschichtschreiber, der die Illusion der doktrinären Humanisten, als ob ihre Wissenschaft eine fern vom Weltgetriebe liegende glückliche Insel sei, so gründlich zerstört und uns mitten in die „große Realität des leidenschaftlichsten politischen Kampfes" hineingeführt hat,[1] der Engländer George Grote, hat seiner Darstellung des Griechentums eine historisch-politische Konstruktion zugrunde gelegt, die man geradezu als das politische Seitenstück zu dem Ideal des ästhetischen Humanismus bezeichnen darf. Was für den letzteren das im Hellenentum erschaute Ideal der sinnlich-geistigen Harmonie des Einzelindividuums ist, das ist für die Grotesche Geschichtschreibung der hellenische Staat — in seiner demokratischen Form — als das leuchtende Vorbild jener staatlichen und gesellschaftlichen Harmonien, wie sie der doktrinäre Liberalismus der damaligen bürgerlichen Demokratie und der herrschenden political economy von der Verwirklichung seines politischen und wirtschaftlichen Programms erträumte.[2] Eine ganz ähnliche, einseitig apriorische Betrachtungsweise, wie die, welche einst unsrem Winckelmann den Gedanken eingegeben, daß der klassische Nährboden der höchsten künstlerischen Ideale,

[1] v. Wilamowitz a. a. O. I 378.

[2] Siehe mein Buch: Aus Altertum und Gegenwart. Gesammelte Abhandlungen. Bd. I, 2. Aufl. (1910) S. 228 ff. (Zur Beurteilung Georg Grotes und seiner Griechischen Geschichte).

gewissermaßen das politische Klima der Kunst eben die Demokratie sei.

Die Lieblingsideen des politischen Radikalismus: die elementare Form der Selbstregierung des Volkes, das zeitlich und sachlich gebundene Mandat, das abhängige und schwache Beamtentum, die Ohnmacht der Regierung und die Allmacht des sogenannten Volkswillens auf der einen Seite und die Grundgedanken des ökonomischen Individualismus auf der anderen: die Emanzipation des wirtschaftlichen Lebens vom Staat und die aus dem „natürlichen" Spiel der Kräfte, aus dem freien Wettbewerb angeblich resultierende Harmonie der Interessen — all das fand diese Geschichtsauffassung in glücklichster, mustergültiger Weise verwirklicht in dem freien Volksstaat der Griechen. Er ist für sie das, was Plato — freilich in anderem Sinne — die *εὔνομος πόλις* genannt hat. Die Fata Morgana der glücklichen Vergangenheit!

Die Ideale und Wünsche der Gegenwart verschmolzen sich hier bewußt und unbewußt mit den Anschauungen über die Vergangenheit, in der diese Wünsche ihre Rechtfertigung suchten. Die Geschichte wird zum Werkzeug der prototypischen oder vorbildlichen Legendendichtung, nach der bereits in der Vergangenheit eben das — gewissermaßen im Vorbild — Ereignis gewesen sein soll, was die Gegenwart erstrebte. Die Geschichte muß zu den allgemeinen Folgerungen der Theorie die Gegenprobe und damit den Beweis liefern, daß dieselben mit der Natur und der immanenten Vernunft der Dinge übereinstimmen. Was einem von den Ideen ungemessenen Fortschrittes erfüllten Geschlecht als das glückliche goldene Ziel einer neuen Freiheitsära vorschwebte, das sollte in gewissem Sinne damals bereits schöne Wirklichkeit gewesen sein. Wie in der Gesellschaft der freien Konkurrenz gemäß dem Dogma

des ökonomischen Liberalismus jeder einzelne in Wahrheit seines eigenen Glückes Schmied ist, so glaubte man von dem alten Athen allen Ernstes, daß hier — wie ein bekannter Tübinger Philologe gemeint hat — „jeder auf einen grünen Zweig kommen konnte, wenn er nur wollte",[1] d. h. daß hier jeder in der Lage war, sein wirtschaftliches Schicksal seiner Individualität gemäß zu gestalten; — ganz so, wie es die Doktrin ihren Gläubigen verhieß!

Man sieht: dieser Griechenstaat der liberalen Legende zeigt ein stilisiertes Antlitz. Die freischaffende Phantasie hat hier Typen erzeugt, die in der Verdunkelung der Wirklichkeit hinter den Idealtypen des ästhetischen Klassizismus nicht allzuweit zurückbleiben. Ja man kann sagen: dieser Musterstaat des politischen und ökonomischen Individualismus ist in gewisser Hinsicht ein merkwürdiges Seitenstück zu den romantischen Bildern vom sozialen Musterstaat, wie sie die Doktrinäre des altgriechischen Sozialismus von ihrem Standpunkt aus in die Vergangenheit ihres Volkes hineinprojiziert haben.[2] Hier wie dort wird den Zeitgenossen im Spiegel einer idealisierten Vergangenheit vor Augen geführt, was sie zu tun haben, um den Roman des allgemeinen Wohlbefindens, die erträumte Harmonie zwischen Individuum und Gemeinschaft zu realisieren.

Wo die Doktrin als Maßstab für die Beurteilung der Dinge in Frage kommt, da ist es, als ob bei demselben Manne, an dem wir sonst den genialen Scharfblick für die

[1] Siehe ebenda S. 356 f. (Extreme bürgerlicher und sozialistischer Geschichtschreibung).

[2] Vgl. meine Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus Bd. I (1893) S. 104 ff. (Der Sozialstaat der Legende und das sozialistische Naturrecht) und Bd. II (1901) S. 3 ff. (Die soziale Utopie im Gewande der Dichtung).

Realität der Dinge und für die großen geschichtlichen Zusammenhänge bewundern, das Gefühl für den Unterschied zwischen Vorstellung und Wirklichkeit förmlich ausgelöscht wäre! Was die Doktrin aus dem Wesen einer als Mustertypus hingestellten Staats- und Gesellschaftsordnung als vermeintlich notwendige Lebensäußerungen derselben logisch erschließen zu dürfen glaubte, das setzte sich hier sofort in angeblich geschichtliche Erscheinungen um. Folgerungen, Vorstellungen, Gedankenbilder werden da zu objektiven Tatsachen, erhalten für das Denken des Historikers alle Attribute der Wirklichkeit. Und diese Kunst, Gedachtes als Reales zu behandeln, ist zu solcher Virtuosität entwickelt, daß sie den Leser mit unwiderstehlicher Gewalt in ihren Bannkreis zieht, zumal wenn eine verwandte doktrinäre Anschauungsweise in derselben Richtung wirkt. Hat doch ein bekannter Philologe unter dem Bann der Groteschen Geschichtschreibung den attischen Demos geradezu ein „Wunder an Begabung und Kultur" genannt und den attischen Verfassungsbau ein „Kunstwerk, das in seiner Art kaum minder bewunderungswürdig" sei, als Parthenon und Propyläen![1] Und kein Geringerer als Grotes akademischer Genosse, unser Döllinger, hat seinerzeit von dieser Stätte aus verkündet, Grotes history of Greece werde als politische Geschichtschreibung wahrscheinlich für immer einzig und unerreicht bleiben![2]

[1] Gomperz, Essays und Erinnerungen, 1905, S. 189.

[2] Nekrolog der Münchener Akademie. Siehe Döllinger, Akademische Vorträge II S. 176. Noch im Jahre 1910 hat K. J. Neumann, Entwicklung und Aufgaben der alten Geschichte S. 11 die politische Bedeutung Grotes dahin charakterisiert, daß er „zu einer vollen Würdigung der athenischen Demokratie gelangt" sei. — Die anderen für die Beurteilung Grotes grundlegenden Gesichtspunkte, wie ich sie hier und in der S. 286 Anm. 2 genannten Abhandlung niedergelegt habe, werden völlig ignoriert

Dieses Urteil konnte schon deshalb nicht das letzte Wort der Wissenschaft sein, weil das A und O der Groteschen Geschichtschreibung, das Evangelium der radikalen Demokratie, durch die fortschreitende politische Gedankenarbeit und durch die Erfahrungen des modernen Staatslebens als eine verhängnisvolle Illusion erwiesen ist, und weil uns ein gewaltig vermehrter Wissens- und Erfahrungsstoff gelehrt hat, daß so komplizierte Organisationen, wie Staat und Gesellschaft, sich unmöglich in so einfache Formeln fassen lassen, daß überhaupt die Welt der geschichtlichen Erscheinungen unendlich viel komplizierter ist, als es sich die Doktrinäre der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts träumen ließen. Wir glauben nicht mehr an den unbedingten Wert bloßer Verfassungsformen, zumal solcher, die das große Gesetz der Arbeitsteilung für die Politik außer Funktion setzen und auf der trügerischen Voraussetzung beruhen, als ob sich im freien Volksstaat aus dem Haupte jedes Staatsbürgers die politische Weisheit gebiert, wie Athene aus dem Haupte des Zeus. Wir glauben auch nicht mehr, daß das, was man Erziehung zum Staatsbürger durch das selfgovernment genannt hat, in intellektueller und moralischer Hinsicht unter allen Umständen so ideale Leistungen verbürgt, wie es die Doktrin von ihr erträumte. Sowenig wir den Wert freier Selbstverwaltung unterschätzen, so gründlich sind wir durch die Entartung des selfgovernment, deren Zeugen wir nur zu oft gewesen, von der früheren Überschätzung geheilt. Eine Wandlung, die dann natürlich auf

---

und (S. 50) als deutsche Kritiker des politischen Historikers Grote nur Lehrs und Schömann genannt, obwohl bereits Wachsmuth in seiner Einleitung in das Studium der alten Geschichte, 1895, S. 41, Grote im Anschluß an meine Ergebnisse charakterisiert und ausdrücklich auf sie verwiesen hat.

das Urteil über die älteren Erscheinungsformen desselben ernüchternd zurückgewirkt hat.

Als Döllinger jenes Urteil über Grote niederschrieb, konnte er freilich noch nicht wissen, daß dieser selbst am Ende seines Lebens an dem Grundgedanken seiner politischen Geschichtschreibung irre zu werden begann.[1] Aber so viel hätte man doch schon damals aus den Zeichen der Zeit entnehmen können, daß diese Geschichtschreibung viel mehr dem Geiste einer eben im Ablauf begriffenen Geschichtsepoche entsprach, als dem der heraufziehenden neuen Zeit. Sie steht dem rationalistisch-konstruktiven Geist des achtzehnten Jahrhunderts weit näher als dem geschichtlichen Geist des neunzehnten. Ebenso ist tief in ihrer gesamten Lebensansicht begründet die Verständnislosigkeit gerade gegenüber denjenigen Problemen des Staates und der Gesellschaft, die seit Grotes Zeit diesem Jahrhundert mehr und mehr seine Signatur gegeben haben. Nichts läßt hier auch nur ahnen, daß dasselbe London neben dem Bankherrn Grote auch den Verfasser des „Kapitals" in seinen Mauern barg, oder daß Thomas Carlyle Grotes Zeitgenosse war!

Ich möchte als Geistesverwandten Grotes Montesquieu bezeichnen. Ganz wie dieser[2] gibt er eine Apologetik und Apotheose von Institutionen, die wir rein historisch-genetisch zu begreifen gelernt haben. Er sucht wie Montesquieu politische und sittliche Vernunft in Dingen, die bei einer unbefangenen historischen Beurteilung weit eher als irrational erscheinen und eine sittliche Wertung vollends überhaupt nicht vertragen. Er läßt endlich gleich jenem die inneren

[1] Siehe mein Buch: Aus Altertum und Gegenwart Bd. I² S. 244 ff.

[2] Sehr treffend hat die obenerwähnten, Montesquieus politische Auffassung charakterisierenden Momente Justi a. a. O. I 205 formuliert. Eine Formulierung, der ich mich nur anschließen kann.

Gegensätze im Leben des hellenischen Staates gewissermaßen nur als Dissonanzen in der Harmonie gelten und hätte mit Montesquieus Worten von der gepriesenen inneren Einheit dieses Staates sagen können: „Es war eine Einheit der Harmonie, kraft deren alle scheinbar noch so entgegengesetzten Teile zusammenwirkten zum allgemeinen Wohle der Gesellschaft, wie in der Musik Dissonanzen sich auflösen in der Harmonie des Hauptakkords";[1] — während für eine nüchterne realpolitische Betrachtung die inneren Widersprüche und Gegensätze, an denen gerade der hellenische Volksstaat krankte, zum Teil Disharmonien schlimmster Art sind, die auf das ganze Volksleben wahrhaft zersetzend und zerstörend eingewirkt haben.

Wenn die Altertumswissenschaft im großen und ganzen diese politische Metaphysik der ersten Hälfte des Jahrhunderts glücklich überwunden hat, so verdankt sie dies vor allem der modernen auf möglichst unbefangene, vorurteilslose Erkenntnis gerichteten historischen Kritik, anderseits den Fortschritten der allgemeinen geschichtlichen Auffassung, unter denen hier zunächst derjenige genannt sei, den wir der psychologischen Vertiefung unserer Wissenschaft verdanken.[2]

Die ältere formalpolitische Behandlung der Geschichte ließ z. B. den Gedanken gar nicht aufkommen, daß es sich bei der Haupt- und Grundfrage althellenischen Verfassungslebens, der Frage nach dem Wesen und den geschichtlichen Wirkungen der Demokratie um ein großes massenpsychologisches Problem

[1] Über die Ursachen der Größe und des Falles der Römer Kap. 5.

[2] Auch auf das Schicksal der doktrinär-liberalen Geschichtsauffassung trifft das zu, was Justi a. a. O. III² 129 gegenüber der Winckelmannschen Geschichtsauffassung und ihrem „aprioristischen Zug" bemerkt hat. „Sobald man den wirklichen Erscheinungen nähertritt, macht sich deren zusammengesetzter Charakter geltend; das psychologische und das persönliche Element tritt hervor, das in die deduktiv gewonnene Formel nicht aufgehen will."

handelt. Die Doktrin ließ es nie zu einer rechten Klarheit darüber kommen, was es denn eigentlich für das Individuum, für die Gesellschaft und den Staat zu bedeuten hatte, daß durch die radikale Demokratisierung des Staates Justiz, Gesetzgebung, Verwaltung und Politik in stetig steigendem Maße von Massenaktionen und damit von Trieben und Instinkten abhängig wurde, die das seelische Kollektivleben großer, zu gemeinsamen Machtentscheidungen berufenen Massen beherrschen. Und doch ist erst durch diese Erkenntnis der elementaren Natur der Masse, durch die Auffassung der demokratischen Massenaktionen und der Massenpsyche überhaupt als eines Naturphänomens[1] eine wahrhaft historische Würdigung der antiken Demokratie, auch in ihrer glänzendsten Erscheinung, wie sie die Demokratie von Athen darstellt, möglich geworden.

Die politische wie die humanistische Romantik des Klassizismus hat aber auch noch die schwerwiegende Bedeutung eines anderen psychologischen Momentes übersehen, nämlich der Tatsache, daß auch die höchsten sozialen, politischen und geistigen Errungenschaften die Widersprüche nicht aus der Welt schaffen können, die gerade den Kulturmenschen wie ein tragisches Verhängnis verfolgen. Geblendet von dem Glanz dieser Errungenschaften, sah man allzu leichtherzig über die innere Zwiespältigkeit und Zerrissenheit hinweg, die recht eigentlich die höchste Kultur in ihrem Schoße erzeugt und die daher auch dem Hellenentum nicht erspart geblieben ist.[2]

[1] Der psychologie des foules! Der Demos das „große Tier", *μέγα θρέμμα* nach Plato!

[2] „Der Grieche war früher ein individueller Mensch geworden als die übrigen und trug nun hiervon den Ruhm und das Unheil in unvermeidlicher Mischung." Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte II 386. — Eine jener zahlreichen glücklichen Formulierungen, die für sich schon genügen, um die

Und wie man die Dissonanzen auf den Höhen griechischen Geisteslebens in ihrer vollen Tragik nicht zu erfassen vermochte, so sah man auf der anderen Seite auch nicht scharf genug in die Niederungen des Volkslebens hinein, um sich der ganzen verhängnisvollen Tragweite der Tatsache bewußt zu werden, daß gerade mit dem Fortschritt der Geisteskultur eine immer weiter und tiefer werdende Kluft sich auftut zwischen dem Seelenleben des Einzelnen und jenem psychischen Gemeinschaftsleben, welches eben das Ergebnis massenpsychologischer Vorgänge ist. Hat doch noch im Jahre 1870 K. Mendelssohn-Bartholdy gemeint, wir sähen stets die Olivenhaine der Akademie und vergäßen die Agora und den Piräeus![1]

Es liegt ja in der Natur der Sache, daß unser heutiges Interesse für die hellenische Kultur ganz besonders dem gilt, was Goethe die „Befreiung des Menschen" durch das Hellenentum genannt hat, oder was man im Sinne Burckhardts als die „Entstehung des modernen Menschen" bezeichnen könnte, wie sie sich eben zum ersten Male in der Geschichte auf hellenischem Boden vollzogen hat: dem politischen Freiheitsgedanken, der Ausbildung der freien Persönlichkeit, die ihre innere Unabhängigkeit einer Welt gegenüber zu behaupten weiß, der Autonomie der Ethik, die sich auf innere Überzeugung und nicht auf „Autoritäten" gründet,[2] der freien Wissenschaft, die den Fesseln der Tradition und hierarchischer Bevormundung entwachsen, sich selbst ihr Bild der Welt ge-

Herausgabe des Buches, dessen große Schwächen ich keineswegs verkenne, zu rechtfertigen. Vgl. über den griechischen Pessimismus Billeter a. a. O. S. 137 ff., über die Disharmonien im geistigen, sozialen und politischen Leben S. 207 ff. Dazu mein Buch: Sokrates und sein Volk S. 18 ff.

[1] Geschichte Griechenlands von der Eroberung Konstantinopels I S. 57.

[2] Siehe oben S. 66.

staltet, frei aus sich heraus, aus eigener Kraft, endlich — last not least — der freien Kunst.[1] Allein diese unsterblichen Ruhmestaten des hellenischen Genius stellen eben nur die eine Seite des großen kulturpolitischen Problems dar, das uns die griechische Geschichte stellt. Eine umfassende kulturgeschichtliche Würdigung kann sich nicht mit dem Hinweis darauf begnügen, wie hoch sich hier die freie Persönlichkeit und die Souveränität der Vernunft über das unpersönliche Massenleben und über die in diesem Massenleben wurzelnden Mächte emporhob. Es mußte vielmehr eine ergänzende Betrachtung hinzukommen, die uns auch die volle Bedeutung der Tatsache vergegenwärtigte, daß durch die fortschreitende politische Entwicklung der Nation dies Massenleben und die Massenwirkungen extensiv und intensiv eine Steigerung erfuhren, die — obwohl unter der Parole der Freiheit und Gleichheit erfolgt — für die freie Betätigung der Individualität die schwersten Gefahren enthielt.

Man denke nur an das welthistorische Epochenjahr in der Leidensgeschichte des menschlichen Geistes, an das Jahr 399 v. Chr. und den Tod des Sokrates! Ein Martyrium, das uns mit erschütternder Deutlichkeit verkündet, welche Widerstände selbst in dem entwickelten Staate der Vollkultur gegen die Freiheit des Geistes sich auftürmen.[2]

Leicht begreiflich, daß es der humanistischen, wie der poli-

---

[1] Sehr schön hebt diese Momente hervor Julius Kaerst, Die Geschichte des Altertums im Zusammenhange der allgemeinen Entwicklung der modernen historischen Forschung. N. Jahrb. f. d. klass. Altert. 1902 (1) S. 52. Die einseitigste Betonung eines Momentes ist es, wenn Christ in der Literaturgesch., 4. Aufl. S. 642, behauptet: „Die Schöpfungen im Reiche der Poesie sind der Gradmesser der Höhe des geistigen Lebens einer Nation." — Und die Schöpfungen im Reiche der Wissenschaft?

[2] Vgl. mein Buch: Sokrates und sein Volk, 1899.

tischen Romantik außerordentlich schwer geworden ist, gerade mit diesem Ereignis sich abzufinden, das mit ihrem Optimismus und mit der Lehre von der prästabilierten Harmonie der Begriffe „Demokratie" und „Freiheit" in so schroffem Widerspruch steht. Und nichts könnte in der Tat die Schwäche und Haltlosigkeit jener Standpunkte drastischer offenbaren, als die beschämende Tatsache, daß dasselbe neunzehnte Jahrhundert, welches das Prinzip der unbeschränkten Lehrfreiheit zu einem Gemeingut der modernen Kulturwelt gemacht hat, dem ersten Blutzeugen der freien Forschung so wenig gerecht geworden ist, daß sich Philosophen, Historiker, Philologen wetteifernd bemüht haben, die Mächte, denen dies Opfer fiel, vor dem Forum der Geschichte zu rechtfertigen!

Welch eine Fülle von unklaren Begriffen, von konventionellen und doktrinären Anschauungen, von falschen Fragestellungen hat überwunden werden müssen, bevor man sich darüber klar wurde, daß es sich hier in der Hauptsache um nichts anderes handelte, als um einen jener typischen Konflikte zwischen der der Hochkultur eigentümlichen Denkweise, wie sie das sokratische Denken repräsentiert, und dem kulturwidrigen Massen- und Gruppengeist, um eine der zahllosen Äußerungen jener hemmenden und niederzwingenden Gewalt, mit der die niedere Schicht des menschlichen Seelenlebens überall der vollen Entfaltung des geistigen und sittlichen Gehaltes der Kultur entgegenwirkt. Eine Tragödie, die sich durch die ganze Geschichte der Menschheit hindurch bis auf den heutigen Tag in wechselnden Formen, aber immer mit dem gleichen Ergebnis wiederholt: der Verkümmerung oder Vergewaltigung der geistig und sittlich freien Individualität, des freien sich selbst bestimmenden Denkens durch den Herdengeist, der Unterdrückung des rein geistigen Elements

der Vollkultur durch das Schwergewicht des Gemeinen, welches die Massenpsyche in die Wagschale wirft.

Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint das vielverkannte Werk von Jakob Burckhardt, seine „griechische Kulturgeschichte" als ein hochbedeutsames Denkmal der tiefgreifenden Wandlungen, welche das historische Urteil über die Griechen in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts erfahren hat. Das, was an der klassizistischen Anschauung berechtigt ist, die Überzeugung, daß das Griechentum eine der edelsten Ausprägungen der Vollkultur darstellt, das bleibt auch hier völlig unangetastet. Auch hier eröffnen sich entzückende Ausblicke in das Land der Schönheit, in all das, was an freiem, unbefangenem Menschentum in dem Hellenen tatsächlich lebendig war;[1] aber auf der anderen Seite erscheint hier so gründlich als möglich der „liebliche Betrug" zerstört, der den politischen und den ästhetischen Klassizismus über die Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit hinweggetäuscht. Wer die ganze Eigenart des genialen Geschichtschreibers der Renaissance kennt, der weiß, wie sehr gerade er berufen war, mit seiner alle Verschleierungen durchdringenden Nüchternheit der Beobachtung die harte und oft düstere, ja furchtbare Wirklichkeit, die sich hier ähnlich wie in dem Italien der Renaissance hinter einer hochgesteigerten geistigen und künstlerischen Kultur nur zu oft verbirgt, zu lebendigster Anschauung zu bringen: den tragischen Riß, der durch die hellenische Hochkultur wie durch alle hohe Kultur hindurchgeht.

[1] „Was Beglückung durch den Geist gewähren kann", — sagt J. Burckhardt, — „das haben hier viele auserwählte Menschen in hoher Kunst und Dichtung, in Denken und Forschen genossen und durch den Abglanz ihres Wesens auch den übrigen vermittelt, soweit diese des Verständnisses fähig waren." II S. 387.

Eine Erkenntnis, welche die Antike gerade dem modernen Menschen unendlich viel näher bringt, als ein Klassizismus, der sich die Anschauung der lebendigen Wirklichkeit fortwährend durch konventionelle Idealbilder durchkreuzen läßt! Und wenn es nach Burckhardts eigener Aussage die Hauptaufgabe seines Werkes war, die Teilnahme für das alte Griechentum wachzuerhalten, so ist diese Aufgabe jedenfalls mit glänzendem Erfolge gelöst worden.

Gegenüber dem Idealgemälde des Musterstaates der demokratischen Legende kommt in Burckhardts Darstellung mit schneidender Schärfe das zum Ausdruck, was Plato den „Staat im Fieberzustand“[1] genannt hat. Das Bild, welches er in diesem Sinne von dem hellenischen Stadtstaat in gewissen Epochen seiner Entwicklung entwirft, ist das antike Seitenstück zu jenem Florenz, das Dante mit einem Kranken vergleicht, der seine Lage zu bessern wähnt, indem er sich ruhelos von einer Seite auf die andere wälzt. In der Tat, wo hat je ein Volk so fieberhaft rasch, so dramatisch, in so jähem Wechsel zwischen blendendstem Tag und tiefster Nacht gelebt wie die Griechen?

Und wie für Jakob Burckhardt dies tragische Volksgeschick dank seiner eminenten Gabe historischen Nachempfindens zu einem inneren Erlebnis wird, so hat anderseits kaum jemand

[1] *πόλις φλεγμαίνουσα.* Burckhardt spricht gelegentlich von dem „fieberhaften Lebensdrang“ des hellenischen Stadtstaates und von der „Heftigkeit, mit der der Lebensprozeß einer solchen Polis vor sich geht“. I 66. Nebenbei bemerkt, stellt Burckhardts Analyse des Lebensprozesses der Polis eine bedeutsame Lösung der Aufgabe des Historikers dar, „die Geschichte nicht nur in die Kategorie der Zeit, sondern auch in die des Raumes hineinzuzeichnen“. (Nach dem treffenden Ausdruck von O. E. Schmidt, Die gegenwärtige Krisis in der Auffassung der älteren römischen Geschichte, Jahrb. f. d. klass. Altert. 1900 S. 52.)

so tief wie er das Walten der verhängnisvollen Macht empfunden, mit der der hellenische Staat auf das Einzelleben einzuwirken vermocht hat, keineswegs bloß fördernd und befreiend, sondern nur zu oft hemmend, beengend, vernichtend! Gegenüber dem Dogmatismus einer Geschichtsauffassung, welche einseitig das Freiheitsideal des Volksstaates in den Vordergrund stellte, kommt hier dem Leser die ganze Größe des politischen und sozialen Druckes zum Bewußtsein, den gerade der Demos unter der Maske der allgemeinen Freiheit und Gleichheit sozusagen auf „Leib und Seele“[1] des Bürgers auszuüben vermochte. Eine Erkenntnis, die Burckhardt bestimmt hat, dem großartigen Abschnitt seines Werkes, in dem er den Griechen als politisch ringenden und leidenden Menschen schildert, als Motto jenes düstere Wort voranzustellen, das in der göttlichen Komödie über dem Tor der Hölle geschrieben steht: „Per me si va nella città dolente“; — wie ihn denn auch weiterhin auf seiner geistigen Wanderschaft durch die hellenischen Staaten und Städte die Erinnerung an Dantes Höllenreise nicht verläßt![2]

Es kann — wie gesagt — keinem Zweifel unterliegen, daß diese Auffassung als Reaktion gegen konventionelle klassizistische Maßstäbe, insbesondere gegen die Theorie von der harmonischen Verschmelzung der Freiheit und Unterordnung im Volksstaat bis zu einem gewissen Grade eine wohlberechtigte ist. Die tiefen Schatten, die hier auf den hellenischen Staat und das hellenische Volkstum fallen, waren in der Tat un-

[1] Burckhardt I 221.

[2] Ein hochbedeutsamer geschichtlicher Kommentar zu dem bekannten Ausspruch Böckhs in der „Staatshaushaltung der Athener“: „Die Hellenen waren im Glanze ihrer Kunst und in der Blüte ihrer Freiheit unglücklicher, als die meisten glauben.“

leugbar vorhanden; und sie werden ja niemals da fehlen, wo sich in dem Grade wie hier soziale Klassen und Parteien an Stelle des Staates setzen, d. h. „den Satz salus rei publicae suprema lex esto einseitig in ihrem Sinne interpretieren“[1] und diese Interpretation zur Norm für das staatliche Handeln machen können. Eine Situation, die damals noch dadurch verschlimmert wurde, daß die politische, soziale und wirtschaftliche Organisation des Stadtstaates jener Heilkraft der Natur entbehrte, wie sie dank der größeren Widerstandsfähigkeit unserer staatlichen Institutionen, sowie dank dem Gesetz der wachsenden Maßstäbe der Anpassung und der in großen Räumen ungleich wirksameren Kompensation der Störungen unser Groß- und Flächenstaat besitzt.[2]

Freilich ist auf der anderen Seite nicht zu verkennen, daß die an sich berechtigte Reaktion gegen frühere Idealisierung und Verklärung bei Burckhardt vielfach zu weit geht. Die welthistorische Leistung des griechischen Volkstums: die Begründung des bürgerlichen Rechtsstaates und die Einführung des politischen Freiheitsbegriffs in das Staatsleben des geschichtlichen Europa wird man doch anders und höher bewerten müssen, als es in dem Burckhardtschen Nachtgemälde von der Polis geschehen ist, das aus einer nach Jahrhunderten zählenden Entwicklung alle düsteren Züge zu einem einheitlichen pessi-

[1] Burckhardt I 84.

[2] Überhaupt ergeben sich für die Erkenntnis des Stadtstaates höchst bedeutsame Perspektiven aus der „sozialen Geographie“, aus der Lehre von der „Bodenständigkeit“ des Staates und des Gesellschaftskörpers, wie sie neuerdings besonders Ratzel, Politische Geographie S. 50 ff., formuliert hat. Vgl. auch Schäffle, Der Staat und sein Boden, Tüb. Zeitschr. f. Staatsw. 1899 S. 199 ff., und Bernstein: Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus, 1901 (in dem Kapitel über die sozialpolitische Bedeutung von Raum und Zeit).

mistischen Gesamtbild konzentriert hat. Ferner ist soviel gewiß, daß, dank den Bemühungen der modernen Wissenschaft, von der Stellung des antiken Menschen wie des Menschen überhaupt in der ihn umgebenden Welt, von den Wechselbeziehungen zwischen ihm und dieser Umwelt eine möglichst vielseitige lebenswahre Anschauung zu gewinnen, — dank dem, was ein moderner Franzose „mettre l'homme vrai dans son vrai milieu" genannt hat, — noch eine Fülle anderer und richtigerer Erkenntnisse und Perspektiven sich ergeben, die für den den Fortschritten der Altertumswissenschaft ferngebliebenen Historiker der Renaissance nicht vorhanden waren und zum Teil auch noch nicht vorhanden sein konnten.[1]

Die für den Einzelnen kaum mehr übersehbare Masse neugefundener Denkmäler, Ostraka, Stein- und Papyrusurkunden, die ebenfalls erst in neuester Zeit wieder ans Tageslicht gekommenen kostbaren Überreste verlorener antiker Literatur, sowie die allseitige Vertiefung des philologischen Verständnisses der bereits bekannten Literaturwerke, die systematische Sichtung und kritische Analyse der Überlieferung, die durch eine Fülle neuer Gesichtspunkte ermöglichte Nutzbarmachung und richtigere historische Würdigung zahlreicher, oft sehr abgelegener und in ihrer Bedeutung früher nicht erkannter Äußerungen und Nachrichten der Quellen, — all das hat eine Menge von überkommenen, scheinbar feststehenden Anschauungen für immer beseitigt, das geschichtliche Bild nach vielen Seiten hin gewaltig verändert und bereichert.

Ein ganzes großes Kulturzeitalter, das sogenannte mykenische, ist seit Schliemanns Tagen förmlich neu erschlossen:

---

[1] Vgl. auch die Charakteristik Burckhardts in meinem Grundriß der griechischen Geschichte und Quellenkunde, 4. Aufl. 1909, S. 10 f.

Homer, der bis dahin am Eingang der griechischen Geschichte stand, bildet jetzt für uns den Abschluß einer Entwicklungsperiode, die mehr als ein Jahrtausend über das Epos zurückreicht. Eine Erweiterung des geschichtlichen Horizonts, die es in der Tat vollkommen zutreffend erscheinen läßt, wenn man gemeint hat, daß wir jetzt die alte Geschichte Griechenlands besser kennen als Thukydides! Und wie die Geschichte der Anfänge, so hat auch die der griechischen Spätzeit eine wesentlich veränderte Gestalt gewonnen. Dank großartigen archäologischen Entdeckungen und einer tieferen universalhistorischen und religionsgeschichtlichen Beurteilung ist uns die wahre geschichtliche Bedeutung des Zeitalters des „Hellenismus", der genialen Entdeckung Droysens, doch erst in der Gegenwart zum vollen Bewußtsein gekommen.[1] Was hat uns der Hellenismus allein für das historisch-genetische Verständnis des Christentums als einer antiken und synkretistischen Mysterienreligion geleistet![2] Und können wir nicht selbst von Athen, das recht eigentlich im Mittelpunkt unserer ganzen Überlieferung steht, mit gutem Grund behaupten, daß wir von der Geschichte seiner Glanzzeit, von der Verfassung und Verwaltung seines Staates im fünften Jahrhundert in mancher Hinsicht mehr wissen, als die Athener selbst schon im nächsten Jahrhundert davon gewußt haben?[3] Doch von alledem kann hier — bei der Kürze der bemessenen Frist — nicht weiter die

[1] Vgl. Beloch, Griechische Geschichte, Bd. 3 1904; Julius Kaerst, Geschichte des hellenistischen Zeitalters, 1. Bd. 1901 und 2. Bd. 1909.

[2] P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, 1907. Dazu Adolph Bauer, Vom Griechentum zum Christentum, 1910. Pöhlmann, „Die römische Kaiserzeit und der Untergang der antiken Welt" in der von v. Pflugk-Harttung herausgegebenen Weltgeschichte, 1909.

[3] Gut betont von Bruno Keil, Anonymus Argentinensis S. 181.

Rede sein! Nur ein die allgemeine Auffassung betreffendes Moment sei an dieser Stelle noch hervorgehoben!

Die großen Fortschritte der Wissenschaft sind wesentlich durch Arbeitsteilung gemacht. Aber nichtsdestoweniger drängt sich auch der modernen Wissenschaft wieder mehr und mehr die Einsicht auf, daß — wie einmal Schmoller mit Recht bemerkt hat[1] — denjenigen die tiefsten Blicke in die großen Zusammenhänge gelingen, die eine Reihe benachbarter Wissensgebiete beherrschen. Wenn es Kirchhoff in seiner akademischen Antrittsrede (1860) beklagt hat, daß „der gestaltende Trieb, der nach dem Großen und Ganzen strebt, abgestorben scheint, die Forschung sich ins einzelne verliert und sich atomistisch zu zersplittern droht",[2] so hat sich doch neuerdings jener gestaltende Trieb — man denke an Schöpfungen wie Eduard Meyers „Geschichte des Altertums" oder Rohdes „Psyche" u. a. — gerade auf unserem Gebiete wieder wahrhaft lebendig gezeigt! Seitdem die Altertumswissenschaft aus der früher so häufigen und leider auch heute noch nicht völlig überwundenen Isolierung herausgetreten ist, seitdem sie über Volkstum, Recht, Staat und Gesellschaft weniger aus vagen, konventionellen Vorstellungen heraus urteilt und mit den modernen Staats- und Gesellschaftswissenschaften, besonders der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, der theoretischen und praktischen Sozialökonomie, der Erd- und Völkerkunde, der Religionsgeschichte, sowie der allgemeinen Geschichtswissenschaft eine lebendigere Fühlung gewonnen hat, seitdem hat sich uns auch für die geschichtliche Beurteilung des Griechentums eine Welt neuer Anschauungen erschlossen.

---

[1] Mit Bezug auf Bücher, Arbeit und Rhythmus, Jahrb. für Gesetzgebung usw. 1897 S. 3.

[2] Vgl. Harnacks Geschichte der Berliner Akademie I (2) S. 978.

Als einen der bedeutsamsten dieser Fortschritte in der Erkenntnis der Antike, die wir dem Wirklichkeitssinn, dem gesunden Naturalismus der modernen Wissenschaft verdanken, möchte ich den bezeichnen, daß wir gelernt haben, auch den antiken Menschen, wie den Menschen überhaupt in seiner Eigenschaft als soziales Wesen, als handelndes und leidendes Glied des gesellschaftlichen Organismus zu verstehen. Hatte Burckhardt den Griechen überwiegend aus dem Gesichtspunkte des Staates, d. h. als den politisch kämpfenden und ringenden Menschen geschildert,[1] so setzte hier eine Art der historischen Betrachtung ein, welche in die innere Geschichte der sozialen Gebilde hineinführte und zugleich die Entwicklung des hellenischen Staates in ihren Wechselwirkungen mit diesem sozialen Dasein des Volkes, mit den das Volkstum beherrschenden sozialpsychischen Triebkräften zu verstehen suchte.

Und indem sie dies tat, indem sie den Staat überall im Zusammenhang mit dem gesamten Volksleben zu begreifen suchte, war sie sich durchaus nicht etwa bewußt, Epigonenarbeit zu leisten oder etwa „von dem Pfade jener Weisheit abzuirren", die — wie Harnack in seinem akademischen Geschichtswerk mit einem Seitenblick auf die sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Forschung der Gegenwart sich ausdrückt — „die Frucht des Studiums der Geschichte auf ihren Höhen ist".[2] Denn, indem sie neben dem berühmten politischen Geschöpf, dem sich dieses Höhenstudium vornehmlich zugewandt hatte, auch jenes andere, wirtschaftlich bedürftige und begehrende Geschöpf zu begreifen suchte, das nun einmal mit dem *ζῷον πολιτικόν* unauflöslich verknüpft ist,

[1] Angedeutet hat ja das Moment des Klassenkampfes auch schon Burckhardt, aber er hat es nicht weiter verfolgt.

[2] Harnack a. a. O. S. 888.

indem sie uns in die Nachtseiten der Gesellschaft hineinblicken ließ und damit erst alle Weiten und Tiefen des Volkslebens erschloß, hat sie zu den Erkenntnissen jenes historischen Höhenstudiums die unbedingt notwendige Ergänzung und — Berichtigung hinzugefügt.

Übrigens folgte die moderne Wissenschaft damit bewußt und unbewußt nur den Spuren der Griechen selbst. Hat doch kein Geringerer als der geniale Begründer der kritischen Geschichtschreibung, Thukydides, den Gedanken ausgesprochen, daß schon in den Zeiten des alten Agamemnon die großen politischen Machtentscheidungen wesentlich mit durch wirtschaftliche Faktoren bestimmt worden seien, durch *χρήματα* und *ναυτικά*, modern gesprochen durch Kapitalmacht und die ihr zu verdankende Seegeltung. Und die griechische Sozialtheorie ist es gewesen, die in der Erkenntnis der gewaltigen Tragweite des wirtschaftlichen Momentes im Menschenleben der aristotelischen Definition des Menschen als des *ζῷον πολιτικόν* die bedeutsame Ergänzung hinzugefügt hat: „Er ist auch ein Wirtschaftswesen" (*ὁ ἄνθρωπος οὐ μόνον πολιτικὸν ἀλλὰ καὶ οἰκονομικὸν ζῷον*).[1]

Eine Definition, die bezeichnenderweise über der aristotelischen so vollständig vergessen worden ist, daß man sie neuerdings förmlich wiederentdecken mußte! Auch finden sich bereits bei den Griechen neben verfassungs- und wirtschaftsgeschichtlichen Gesichtspunkten hochbedeutsame Anfänge einer höheren sozialhistorischen Betrachtungsweise. In den Ausführungen der aristotelischen Politik z. B. über die allgemeine Entwicklung des hellenischen Verfassungslebens erscheint die politische Evolution ganz wesentlich als Reflex der sozialen Klassenschichtung und des Antagonismus der großen sozialen Interessengruppen.

[1] Eudemische Ethik VII 10.

Die Ungleichheit in der Verteilung der Güter, der Gegensatz von arm und reich ist für Aristoteles eine Hauptursache der politischen Zerrissenheit und der zahllosen revolutionären Umwälzungen in der hellenischen Welt. Dieser Gegensatz ist es, der nach seinen Beobachtungen vor allem die Masse zum Kampf gegen das Bestehende anreizt und in die Revolution hineintreibt.[1] In der Tat behandelt das berühmte anonyme Pamphlet über die Demokratie von Athen den Gegensatz zwischen dem oligarchischen und demokratischen Prinzip bereits durchaus vom Standpunkt der sozialen Psychologie und des Klassenkampfes. Und die Publizistik des vierten Jahrhunderts (Isokrates) hat den Klassenkampf immer und immer wieder als einen Krebsschaden der radikalen Demokratie aufs schärfste gegeißelt.

Ja, das Griechentum ist in seiner überaus lebhaften Empfindung für die Schwere des Druckes, mit dem die Macht des Wirtschaftlichen nicht bloß auf dem äußeren Dasein des Menschen, sondern auch auf seinem Innenleben lastet, bei einer ähnlichen Überschätzung des rein Wirtschaftlichen angelangt, wie die Neuzeit. Ich verweise in dieser Hinsicht vor allem auf die griechische Lehre von der sittlichen Entartung der Menschheit durch die Entstehung und Entwicklung des Privateigentums, sowie auf den Glauben der hellenischen Staatstheorie an die Möglichkeit einer radikalen sittlichen Erneuerung durch eine vernunftgemäße und „gerechte" Neuordnung der Volkswirtschaft und Gesellschaft. Eine Lehre, an der immerhin soviel richtig ist, daß es sich bei der sozialen Frage im letzten Grunde um die Konkurrenz des ökonomischen

[1] Politik II 4, 11, *στασιάζουσι . . . οἱ μὲν γὰρ πολλοὶ διὰ τὸ περὶ τὰς κτήσεις ἄνισον κτλ.* Wie kann angesichts dieser Tatsachen K. J. Neumann a. a. O. S. 18 behaupten, die Betrachtung der Verfassung bei Aristoteles sei eine rein politische?

und des geistig-sittlichen Elementes der Kultur handelt. Ja selbst die Geschichtstheorie des ökonomischen Materialismus hat ihre Vorgänger in Hellas gehabt! Wenn ein moderner Sozialist einmal gesagt hat, „das Verhältnis zwischen Armen und Reichen ist das einzige revolutionäre Element in der Welt", — so haben ganz ähnlich bereits hellenische Sozialtheoretiker erklärt, daß die Ungleichheit des Besitzes die Ursache alles Bürgerkrieges und daher die Regulierung des Güterlebens das Haupt- und Grundproblem aller Politik sei.[1]

Jedenfalls war dem Griechen der Wunsch und das Streben, den Rätseln der sozialen Sphinx irgendeine Lösung abzugewinnen, ein geistiges und seelisches Bedürfnis ersten Ranges, das daher auch in der Literatur — sei es mittelbar oder unmittelbar — in der mannigfaltigsten Weise sich offenbart.

„Nie und nimmer wieder" — sagt ein moderner Nationalökonom — „hat der Geist einer Nation ihr politisches und soziales Philosophieren in so künstlerisch vollendete Formen, in so wunderherrliche Dichtungen gebannt, wie damals."[2]

Ich erinnere nur an die Träume sozialen Glücks in der volkstümlichen Legende von dem seligen Wunschland einer paradiesischen Urzeit, an die zahlreichen Dramatisierungen solcher sozialer Traumbilder in der attischen Komödie, an die Schilderung utopischer, rein sozialistischer Gesellschaftszustände in der von den Griechen in die europäische Literatur eingeführten Dichtungsgattung des Staatsromanes und die dramatische Vorführung eines kommunistischen Zukunftsstaates auf der Bühne von Athen, endlich an die hochbedeutsamen

[1] Aristoteles a. a. O. § 1: *δοκεῖ γάρ τισι τὸ περὶ τὰς οὐσίας εἶναι μέγιστον τετάχθαι καλῶς. περὶ γὰρ τούτων ποιεῖσθαί φασι τὰς στάσεις πάντας.*

[2] Dietzel, Beiträge zur Geschichte des Sozialismus und Kommunismus. Zeitschr. f. Lit. u. Gesch. d. Staatsw. I S. 375.

Organisationspläne zum Aufbau einer neuen Staats- und Gesellschaftsordnung von Phaleas, Plato, Aristoteles u. a., an den sozialen Menschheitsstaat der Stoa![1] Und zu all dem kommt dann noch, was sonst in der Literatur über Ethik, Politik, Ökonomik, in Dichtung und Geschichtschreibung über die großen Probleme des Staates und der Gesellschaft gesagt worden ist, die ja hier in allen Diskussionen über das menschliche Dasein durchaus im Mittelpunkt des Interesses stehen.

Für unsre heutige sozialwissenschaftliche Auffassung der Geschichte ist es kaum mehr recht begreiflich, wie unendlich schwer es dem neunzehnten Jahrhundert geworden ist, dieser großen geistigen Bewegung und der tiefen sozialen Zerklüftung des hellenischen Volkstums, die eben in *ihr* zum Ausdruck kommt, überhaupt nur innezuwerden, geschweige denn sie historisch zu *verstehen*. Hat doch noch im Jahre 1889 ein so feinsinniger Gelehrter, wie unser Rudolf Schöll, von dieser Stätte aus erklärt, daß „*tiefgreifende wirtschaftliche Fragen*, die unser Zeitalter der Arbeit bewegen, *den griechischen Staat überhaupt nicht berührten*", denselben Staat, von dem Schöll selbst auf dem nächsten Blatt berichtet, daß die „*staatzerrüttenden sozialen Notstände*", unter denen er schon in Solons Zeit zu leiden hatte, in dessen Dichtungen „*mit eherner Gewalt in ergreifenden Bildern abgeschildert sind*"![2]

Kein Wunder, daß seinerzeit der Geschichtschreiber des Hellenismus, Droysen, allen Ernstes die Ansicht vertreten hat, die glänzende Satire des Aristophanes auf die proletarischen

[1] Vgl. über alle diese für die soziale Geschichte der Menschheit eminent wichtigen Erscheinungen meine Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus, 2 Bde., 1893 und 1901.

[2] R. Schöll, Die Anfänge einer politischen Literatur bei den Griechen (Festrede in der Münchener Akademie 1889 geh.), 1890, S. 6 und 8.

Zukunftsträume sei weiter nichts, als der ganz unpolitische Reflex harmloser „Diskussionen in Hörsälen und vornehmen Zirkeln"; ihr Stoff sei einzig und allein „aus den Interessen damaliger modisch-literarischer Bildung entnommen".[1] Eine Behauptung, die noch am Ende des Jahrhunderts durch einen schon genannten Philologen wieder aufgenommen wurde mit dem Zusatz, daß die große Maße der Gebildeten, wie der Ungebildeten nie ein anderes Verhältnis zu diesen angeblich nur von Sophisten und Philosophen ausgeheckten Ideen gehabt habe, als daß sie „darüber lachte, wenn sie ihr auf der Bühne vorgeführt wurden".[2] Wenn dem so wäre, wenn wirklich — wie hier allen Ernstes behauptet wird — Ursachen und Folgen der zahllosen Revolutionen der griechischen Geschichte nur politischer und niemals sozialer Natur gewesen wären, dann müßte sich in der Tat das Dasein der Hellenen weitaus überwiegend auf der Sonnenseite des Lebens abgespielt haben, sie müßten — wie Renan einmal gemeint hat — „in ihrer kindlichen Heiterkeit (!) für die höchsten sozialen Fragen überhaupt kein Verständnis gehabt" haben!

Man sieht: hier wirkt immer noch jene Idealvorstellung von der „Harmonie des griechischen Daseins", von der „Harmonie des Lebens mit der Kunst" nach, die in Dichtungen wie Schillers „Göttern Griechenlands", Hölderlins „Griechenland" und in Novalis „Hymnen an die Nacht" ihren klassischen Ausdruck gefunden hat.[3] Das sind die „seligen Geschlechter",

[1] Aristophanes II[3] 329.

[2] Vgl. mein Buch: Aus Altertum und Gegenwart, Bd. I[2] S. 355 (Extreme bürgerlicher und sozialistischer Geschichtschreibung). Ein drastisches Beispiel für die von Sombart mit Recht beklagte Vernachlässigung der Lehre von der kausalen Notwendigkeit parteipolitischer Ideale (Ideale der Sozialpolitik, Soziales Archiv 1897 S. 13).

[3] Siehe Billeter a. a. O. S. 191.

die „an der Freude leichtem Gängelband" von den Olympiern geführt wurden (Schiller). Das ist der Grieche, der „hingelehnt am frohen Saitenspiele, — bei der süßen Chiertraube Blut — das Haupt vom Lorbeerzweig umspielt — unter Marmorhallen und bei Festgesängen — des Lebens dumpfe Schwüle nicht gefühlt" (Hölderlin). Das ist das Hellas, wo das Leben ein „ewiges Fest der Götter und Menschen" war (Novalis).[1] Wir lächeln heute über diese Auffassung. Aber man braucht nur die Göttinger Festreden von Ernst Curtius zu lesen, um zu erkennen, wie sehr auch die Wissenschaft in ihrem Bannkreis stand.[2] Die Leute, die dem Phantom dieses konventionellen Griechentums anhingen, ahnten oder bedachten nicht, wie enge gerade bei den Griechen die Geschichte des geistigen Lebens mit der der Gesellschaft zusammenhing, wie dieses Geistesleben eben durch die Einwirkung der sozialen Strömungen auf die Literatur in gewisser Hinsicht geradezu ein modernes Gepräge erhielt. Sie sahen nicht, was für das äußere und innere Leben des Griechen der schon in Hesiods Lied von der Arbeit beklagte uralte Wettstreit um die Güter der Erde zu bedeuten hatte,[3] wie aus diesem heißflutenden

[1] Vgl. über diese und ähnliche Anschauungen über griechische Heiterkeit Billeter S. 133 ff.

[2] Man versteht bis zu einem gewissen Grade selbst das harte Urteil von Erwin Rohde über diese „fatale Göttinger Weisheit von der Heiterkeit des echten Griechentums", seine Auflehnung gegen diesen „schalen Trunk schulmeisterlicher Begeisterungsphrasen". Vgl. Crusius a. a. O. S. 55.

[3] Vgl. E. Schwartz, Charakterköpfe aus der antiken Literatur, 1903, S. 8: „Es berührt das moderne Empfinden eigentümlich, wenn auf hellenischem Boden im homerischen Hexameter die Predigt der Arbeit und des Rechtes der Geringen aus unmittelbarer persönlicher Empfindung heraus ertönt. Die Gewöhnung, das Griechentum nach der die Arbeit verachtenden Ethik des dorischen Adels und der Polemik des platonisch-aristotelischen Intellektualismus gegen die demokratische Gleichmacherei zu beurteilen, hat die Verse des Hirten von Askra verhallen lassen, daß ‚die

Leben der Klassenhaß und der Klassenkampf und die frevelhafte gegenseitige Vernichtung[1] emporwuchs, die der Nation ein Meer von Blut und Tränen gekostet hat, wie vielen endlich in diesem Kampfe der Klassen der Glaube an die Berechtigung der bestehenden Gesellschafts- und Eigentumsordnung verloren ging. Eine Situation, deren tiefer Ernst durch nichts drastischer veranschaulicht werden könnte, als durch die hochbedeutsame Tatsache, daß schon der hellenische Mensch ganz ähnlich wie der moderne vielfach unter dem Eindruck stand, daß sich im Staate zwei Arten von Bewohnern, Besitzende und Besitzlose, in ewiger Feindschaft gegenüberständen, gleich zwei verschiedenen Völkern durch eine unüberbrückbare Kluft voneinander getrennt, wie es uns Plato in dem Bilde von den zwei feindlichen Staaten im Staat, dem der Reichen und dem der Armen, in wahrhaft typischer Weise vor Augen gestellt hat.[2]

Wahrlich, wenn irgendwo, so drängt sich hier die Wahrheit des Wortes von Burckhardt auf, daß bei Thukydides Tatsachen ersten Ranges berichtet sein können, die man erst in hundert Jahren anerkennen werde;[3] und die man, wie wir unserseits hinzufügen dürfen, früher nur deshalb nicht zu erkennen vermochte, weil bei der künstlichen Perspektive

Götter dem Menschen das, was er zum Leben braucht, nicht auf den Tisch gelegt haben' usw."

[1] Nach einem Lieblingswort von J. Burckhardt. Siehe Nietzsche: „Wir Philologen", Werke X (1903) S. 390 f. Dazu Billeter S. 140.

[2] Siehe meine Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus I S. 155 f. — Über die wirtschaftliche Begierde, den ἔρως πλούτου als eine Haupttriebfeder der großen Mehrheit siehe Plato Staat 586 a b. Gesetze 831 b c und 918 c d. Dazu K. Riezler: Über Finanzen und Monopole im alten Griechenland, 1907, S. 97.

[3] a. a. O. I S. 8.

der Schule und der Doktrin die richtige Fragestellung an Natur und Wirklichkeit fehlte, das richtige Sehen unmöglich war.[1]

Eine solche Tatsache ersten Ranges, die gleichwohl in ihrer vollen Bedeutung erst der Gegenwart zum Bewußtsein kam, ist eben die Entwicklung des politischen Parteikampfes zum sozialen Klassenkampf, dessen psychologische Entstehungsmotive gerade bei Thukydides[2] in der monumentalen Schilderung des revolutionären Krankheitszustandes der damaligen hellenischen Gesellschaft schon klar genug zutage treten: der durch übermütige Ausnützung der Macht großgezogene Haß, heiße Sehnsucht, sich aus langertragener Armut emporzuringen zu Licht, Luft und Freiheit, die leidenschaftliche Gier nach dem Gute anderer und endlich jener über alles bestehende Recht rücksichtslos sich hinwegsetzende Instinkt der Menschennatur, der „alles Hervorragende anfeindend", in der Herunternivellierung des Höheren seine Befriedigung sucht.[3] Jene verhängnisvolle Zurückdrängung der Freiheitsidee durch den Gleichheitsdurst der Massen, wie er bezeichnenderweise von dem „Philosophen der Bühne", von Euripides, geradezu als ein unab-

[1] Wie wenig man noch vor wenig Jahrzehnten von der Bedeutung der sozialgeschichtlichen Gesichtspunkte eine Vorstellung hatte, zeigt z. B. Köstlin in seiner Geschichte der Ethik I (1) 1887 S. 39, wo die recht eigentlich dem Wesen des Klassenkampfes entsprechende „Gewissenlosigkeit und Ruchlosigkeit, die alles Maß überschreitende Unversöhnlichkeit und Grausamkeit der griechischen Parteikämpfe" damit erklärt wird, daß „nur die Politik für eines Mannes würdig gegolten" habe! — Ähnlich unzureichend Dümmler, der (Kl. Schr. 1901 S. 162) die „traurigen Fehler der griechischen Staatskunst" auf einen „Überschuß an individueller Begabung und expulsiver Lebenkraft" zurückführt, die sich in „Ermanglung eines andern Objektes zerstörend gegen sich selbst gewendet" habe!

[2] III 84. Die Zweifel an der Authentizität dieses Kapitels tun der Bedeutsamkeit seines Inhalts keinen Eintrag, ebensowenig der Umstand, daß es ganz allgemein den politischen Kampf überhaupt im Auge hat.

[3] *ἡ ἀνθρώπεια φύσις . . . πολεμία τοῦ προύχοντος.*

weisbares Naturphänomen hingestellt wird: in den lapidaren Versen, die vor allem Volke die Lehre verkündigen:

„Ist Gleichheit doch Naturgesetz der Welt!
Dem Größern steht das Kleinere feindlich stets
Genüber; — gibt die Losung für den Tag der Schlacht!"[1]

Ein klassischer Kommentar zu der Beobachtung, die Tocqueville bei seiner Analyse der amerikanischen Demokratie gemacht hat, daß zu den die Massen beherrschenden Ideen des Jahrhunderts weniger die Freiheit, als vielmehr die Gleichheit gehört, und daß der Kampf um die Realisierung dieser Gleichheitsidee eminente Gefahren für die politische Freiheit in sich birgt. Angesichts dieser schweren Gefahren, mit denen die größte politische Illusion der Gegenwart, der optimistische Glaube an das gleiche Stimmrecht und an das Prinzip der Kopfzahlmehrheit unseren Staat und unsere Gesellschaft bedroht, war es ein überaus wertvoller Fortschritt historisch-politischer Erkenntnis, daß man sich an dem inneren Leben des auf dem radikalen Gleichheitsprinzip aufgebauten hellenischen Staates, der *ἰσόψηφος πόλις*, der Demokratie, klar machte, wie das verderbliche Prinzip der „Gleichheit der Ungleichen"[2] mit innerer Notwendigkeit zur fortschreitenden Vergewaltigung der Minderheit durch die Massenmehrheit und zur Ausnützung der politischen Macht im Dienste rein proletarischer und rein materieller Klasseninteressen führen muß. — Eine Beobachtung, die für Altertum und Gegenwart in gleicher Weise gilt und eine nüchterne realpolitische Beurteilung des großen Zeit-

[1] Phönissen 531 ff.

[2] Wie die griechische Staatslehre (Plato) und Publizistik (Isokrates) das demokratische Prinzip treffend charakterisiert haben. Vgl. Aus Altertum und Gegenwart Bd. I², 1910, S. 24 ff. (Das klassische Altertum in seiner Bedeutung für die politische Erziehung des modernen Staatsbürgers).

problems der Demokratie ermöglicht. — Man sieht, wie sehr eine Geschichtschreibung, deren Interesse sich einseitig auf den Freiheitsbegriff konzentrierte, hinter der vollen historischen Wahrheit zurückblieb.

Erst die moderne sozialgeschichtliche Interpretation der Antike, die mit einer lebendigen Kenntnis der elementaren Triebkräfte der Gesellschaft an die Dinge herantrat, erst sie hat den vollen Umfang der politischen und gesellschaftlichen Probleme erkennen lassen, vor die sich bereits der antike Mensch gestellt sah. Durch eine systematische Analyse und Darstellung der sozialen Impulse und Willensäußerungen des antiken Menschen hat sie früher ungeahnte Einblicke in sein inneres, seelisches Leben, wie in den Verlauf seiner äußeren Geschichte eröffnet.

Es sei gestattet, einige der Hauptergebnisse in Kürze zu skizzieren!

Wir sehen da zunächst, wie sich in scharfem Gegensatz zu der stummen Ergebung orientalischer Völker in Jahrtausende altes Elend auf dem Boden der hellenischen Welt der Prozeß der Emporentwicklung der unteren Volksklassen mit einer Raschheit und Intensität vollzieht, die uns auch wieder wesentlich modern anmutet. Kaum hat die politische Emanzipation des Bürgertums, die Befreiung aus den Fesseln des ständischen Staates und die Begründung des bürgerlichen Rechtsstaates begonnen, so erscheinen auch schon die Massen auf der poltitischen Bühne und treten alsbald — zum vollen Bewußtsein ihrer Klassenlage erwacht — mit Forderungen an den Staat und die Gesellschaft heran, die weit über den Rahmen des Bestehenden hinausführen. Zum ersten Male in der Geschichte sehen wir hier in typischer Reinheit die Staats- und Sozialphilosophie des Bürgertums mit ihren Idealen

der Rechtsgleichheit und individuellen Freiheit, wie sie in der perikleischen Leichenrede bei Thukydides in wahrhaft typischer Weise formuliert wird, und die Wirtschaftsphilosophie der Armut sich gegenübertreten, die dieses bürgerliche Ideal, den „schönen Namen Freistaat" (Herodot!) als Basis einer gedeihlichen Entwicklung des Einzelnen für ungenügend erklärt und ihm den auf dem Besitzlosen lastenden ökonomischen und sozialen Druck entgegenhält, den das rein politische Freiheitsprinzip ja nimmermehr beseitigen kann. Dem Optimismus der bürgerlichen Demokratie tritt hier der Pessimismus einer sozialen Demokratie entgegen, die eine Ergänzung des politischen Freiheits- und Gleichheitsideals des bürgerlichen Liberalismus durch das sozialdemokratische Ideal der gleichen gesellschaftlichen und ökonomischen Lebenslage forderte. Das Programm, das Aristophanes der Präsidentin seines sozialistischen Zukunftsstaates in den Mund legt, daß allen Bürgern ohne Unterschied ein und dasselbe gleiche Geschick zuteil werden müsse,[1] ist so weit entfernt, aus harmlosen Modephilosophemen kathedersozialistischer Professoren oder anderer Geistesaristokraten zu stammen, daß es bereits zweihundert Jahre vorher von den sozialistischen Feldarbeitern Attikas in einem Hauptpunkt sehr nachdrücklich und allen Ernstes verfochten worden ist. Schon sie verlangten — um 600 v. Chr.! —, daß vornehm und gering in gleicher Weise zum Pfluge greife,[2] daß alle gleichen Anteil haben sollten am Boden des Vaterlandes,[3] ja daß „alle in allem

[1] Ekklesiazusen V 593 *ἵνα ποιῶ κοινὸν πᾶσιν βίοτον καὶ τοῦτον ὅμοιον.*

[2] In diesem Punkte sind sie sogar noch radikaler als die Proletarier der Ekklesiazusen, die die Arbeit gern auf die Sklaven abladen möchten.

[3] Aristoteles *Ἀθ.* XII 3.

durchaus gleich seien".[1] Die älteste Formulierung des sozialen Demokratismus in der Geschichte Europas!

Und wenn hier auch der Sozialismus nicht eigentlich als Endziel, sondern nur als Mittel erscheint, da diese ältesten revolutionären Gleichheitsstürmer nach der allgemeinen Verstaatlichung und Wiederaufteilung des Bodeneigentums auf eigener Scholle, also individualistisch wirtschaften wollten, so ist doch später wenigstens die soziale Theorie der Griechen, genau ebenso wie die Gegenwart, bei dem äußersten hier logisch denkbaren Endergebnis angelangt, nämlich bei der Idee der Verwandlung alles Privateigentums in Kollektivkapital, aller Individualwirtschaft in Zwangsgemeinwirtschaft. Wir besitzen aus der hellenistischen Zeit die Überreste eines Staatsromans, in welchem das Ideal einer rein kollektivistischen Organisation der Volkswirtschaft aufgestellt wird, wie sie die marxistische Arbeiterpartei der Gegenwart als das Ziel der sozialen Bewegung proklamiert hat. Bereits in diesem althellenischen Sozialstaat gehört das gesamte Arbeitsprodukt der Gesellschaft, d. h. allen ihren Gliedern bei allgemeiner Arbeitspflicht nach gleichem Recht, jedem nach seinen vernunftgemäßen Bedürfnissen. Auch die Arbeitsmittel sind Gemeingut der Gesellschaft und die gesamte Arbeit ist genossenschaftlich organisiert, so daß jeder Bürger als gesellschaftlicher Arbeiter, als Teilarbeiter eines kollektivistischen Betriebes erscheint.[2]

Ob und inwieweit freilich diese Form des Sozialismus als Endziel auch im Klassenkampf jemals eine Rolle gespielt

[1] Vgl. Plutarch Solon c. 16 *παντάπασιν ὁμαλοὺς τοῖς βίοις καὶ ἴσους*. Vgl. dazu meine Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus II S. 148 ff.

[2] Vgl. ebenda II S. 74 ff. (über den Sonnenstaat des Jambulos).

hat, ob sie jemals einen Bestandteil nicht bloß der staatsromantischen, sondern auch der sozialrevolutionären Ideologie gebildet hat, das entzieht sich bis jetzt unsrer Kenntnis,[1] da die fragmentarischen Berichte über die Klassenkämpfe, welche die späteren Jahrhunderte der griechischen Geschichte erfüllten, nur dürftige Einblicke in die psychologischen Triebfedern, den Verlauf und die letzten Ziele der Bewegung gestatten. Jedenfalls ist sowohl die Utopie einer vollkommenen Gemeinschaft, wie diejenige einer radikalen Gleichheit, eine ewig vertagte Hoffnung geblieben, trotzdem die soziale Demokratie der Hellenen zuletzt auf eine Geschichte von nahezu einem halben Jahrtausend zurückblicken konnte, in deren Verlauf die Masse des Proletariats, des verschuldeten Kleinbürger- und Bauerntums, häufig genug in die Lage kam, sich der Staatsgewalt zu bemächtigen und dieselbe zu systematischer Beraubung der Besitzenden auszunützen. So oft in diesen Klassenkämpfen das Gebäude der bestehenden Gesellschaft unter den Fäusten der Masse zusammenbrach und umfassende Expropriationen, radikale Ausgleichungen der Besitzverhältnisse den Klassenunterschieden ein Ende zu bereiten schienen,[2] so hat sich doch die Voraussetzung des radikalen Naturrechts, daß diese Unterschiede nur das Produkt der bestehenden politischen und wirtschaftlichen Machtverteilung seien, und der auf dieser Voraussetzung beruhende Glaube an eine Zukunft

[1] Angesichts der durch die Sklavenwirtschaft gegebenen Möglichkeit, die Arbeit auf Unfreie abzuladen, wird allerdings die genannte Richtung selten genug gewesen sein!

[2] Hier trifft recht eigentlich zu, was man von der griechischen Geschichte im allgemeinen gesagt hat, daß sie eine Geschichte des politischen Experimentes ist. Ein Moment, das ihr an sich schon für Geschichte und Politik, für Staats- und Sozialwissenschaft eine eminente Bedeutung verleiht.

sozialer Gerechtigkeit und Gleichheit immer wieder von neuem als eine Illusion erwiesen. Selbst da, wo nicht die blindwütende Masse und fanatische Demagogen, sondern ein staatlich gesinntes soziales Königtum, wie in Sparta, an der Spitze der Gleichheitsbewegung steht, verliert sie — dem Ikarusflug nach der Sonne vergleichbar — den festen Boden der Mutter Erde immer wieder unter den Füßen.

Überhaupt ist es von höchstem Interesse zu beobachten, wie in diesem jahrhundertelangen Ringen alle Versuche ökonomischer und sozialer Ausgleichung zuletzt wieder in ihr Gegenteil umschlagen, niemals auf die Dauer zur Realisierung der „reinen" Demokratie, des „wahren" Volksstaates geführt haben, sondern immer wieder zu einem Rückfall in die frühere Ungleichheit der historischen Gesellschaft oder in jene schlimme Form der politischen Unfreiheit, wie sie die militärische Diktatur, die Tyrannis darstellt, so daß in zahllosen Fällen das Ergebnis der sozialrevolutionären Bewegung der Bankerott der Prinzipien der Freiheit und Gleichheit selbst ist.[1]

Doch das ist nur ein Ausschnitt aus dem farbenreichen sozialgeschichtlichen Charakterbild des Griechentums, wie es die moderne Geschichtswissenschaft erschlossen hat! Es genügt, um Ihnen zu zeigen, daß sich gegenüber den älteren Auffassungen, die an diesen Erscheinungen mehr oder minder verständnislos vorübergingen, gewissermaßen eine „veränderte Fassadenbildung griechischer Geschichte" ergeben hat.[2] Und wie ist dadurch diese Geschichte gerade dem modernen Menschen nahegebracht worden! Was sie dem Zeitalter des bürgerlichen

[1] Siehe mein genanntes Buch II S. 340 ff. und meinen Grundriß der griechischen Geschichte, 4. Aufl. 1909, S. 202 ff. (Die innere Zersetzung der hellenischen Staatenwelt und das Emporkommen der jüngeren Tyrannis).

[2] Neumann in dem S. 277 genannten Aufsatz über Burckhardt.

Liberalismus gewesen, das ist sie in ungleich tieferem, weil geschichtlichem Sinne dem Zeitalter des Sozialismus und der sozialen Bewegung. Hier zeigt sich in der Tat — wie ein moderner Sozialhistoriker mit Recht bemerkt — „ein Parallelismus der Geschichte, der immer wieder den Vergleich mit der Antike als ein Mittel der reizvollsten und instruktivsten Anregung zu neuen Kombinationen aufdrängt".[1]

Wenn hier eben vom Standpunkte moderner Sozialgeschichte mit besonderem Nachdruck auf die Geschichte der Griechen hingewiesen wird, weil dieselbe „in den meisten ihrer Stadien typisch zu sein scheine", so ist an dieser Auffassung jedenfalls so viel richtig, daß es — bei aller durch Zeit, Ort und Volkstum bestimmten Besonderheit — hochbedeutsame typische Erscheinungen menschlichen Lebens und Denkens, und zwar gerade modernen Lebens und Denkens, sind, die uns in der Geschichte dieses wunderbaren Volkes entgegentreten.

Und diese Beobachtung führt uns noch einen Schritt weiter! Sie zeigt uns recht augenfällig, wie völlig unhaltbar die konventionelle Anschauungsweise ist, welche den Begriff der Antike als eines einheitlichen Kulturtypus dem Mittelalter und der Neuzeit gegenüberstellt. Eine Anschauungsweise, die selbst von solchen, die sich von dem Dogma des Klassizismus emanzi-

[1] K. Breysig, Die soziale Entwicklung der führenden Völker Europas, Schmollers Jahrb. 1896 S. 109. Nur wer die soziale Geschichte des Griechentums in dem hier entwickelten Sinn so sehr ignoriert wie Wilamowitz in „Staat und Gesellschaft der Griechen" (Kultur der Gegenwart 1910) kann die geradezu unbegreifliche Behauptung aufstellen, daß es nur die ewigen Werke der attischen Künstler seien, „um deren willen wir die kurzlebigen Schöpfungen der attischen Staatsbürger studieren" (S. 134). Als ob die Demokratie von Athen nicht an und für sich bedeutungsvoll genug wäre!

piert haben, vielfach noch immer bewußt oder unbewußt festgehalten wird; obgleich es für eine tiefere historische Betrachtung keinen Augenblick zweifelhaft sein kann, daß das Dogma von der Dreiteilung der sogenannten Weltgeschichte, die konventionelle Gliederung derselben in Altertum, Mittelalter und Neuzeit, ebensowenig eine tiefere innere Existenzberechtigung hat, wie das Dogma des Klassizismus.

Diese Konstruktion der Universalhistorie erweckt unwillkürlich die schiefe Vorstellung von einer beständig fortschreitenden Entwicklung, eines kontinuierlichen, wenn auch in Wellenlinien sich bewegenden Fortschritts von niedrigeren Stufen zu höheren. Sie verkennt die volle geschichtliche Bedeutung des unermeßlichen geistigen und materiellen Rückschrittes der europäischen Menschheit seit dem Zerfall der antiken Kultur und sie verkennt anderseits, daß schon das sogenannte Altertum einen Kreislauf der Entwicklung aufweist, der zahlreiche typische Grundelemente und Grundformen der Kultur mit der modernen Menschheit gemein hat.[1] Primitive, Halb- und Vollkultur, Altertum, Mittelalter, Neuzeit sind ebenso typische Entwicklungsstadien der griechisch-römischen Welt, wie der germanisch-romanischen. Daher ist der Begriff des klassischen Altertums eine hohle Abstraktion, das Produkt schematischer,

---

[1] Vgl. zu dieser Frage: Roscher, Ansichten der Volkswirtschaft aus dem geschichtlichen Standpunkt I³, 1878, S. 118 f. — Nitzsch, Geschichte des deutschen Volkes I S. 136, III S. 444. — E. Meyer, Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums, 1895, S. 5 ff. — Derselbe, Die Sklaverei im Altertum, 1898, S. 4 ff. (Beide Aufsätze jetzt in den Kl. Schriften, 1910, S. 79 ff. und 169 ff.). — Pöhlmann, Aus Altertum und Gegenwart, Bd. I², 1910, S. 139 ff. (Aus dem hellenischen Mittelalter). — K. Breysig, Kulturgeschichte der Neuzeit, 1901 (1), S. 19 ff. — Wilamowitz, Der griechische Unterricht auf dem Gymnasium, Verhandlungen über Fragen des höheren Unterrichts, 1901, S. 205 ff.

schablonenhafter Vorstellungen, die vor der Realität der Dinge keinen Bestand haben. Denn dies „klassische Altertum" ist als solches ebensowenig ein Altertum, wie es klassisch ist.

Die gewaltigen Verschiedenheiten in der Entfaltung des Inhaltes der Kultur, wie sie vor allem durch die Fortschritte der modernen Wissenschaft, besonders der Naturwissenschaft, bedingt sind, dürfen uns über diese Grundtatsache der Geschichte Europas nicht hinwegtäuschen. Gerade das, worin wir einen der höchsten Ruhmestitel moderner Wissenschaft erkennen, das konsequente rücksichtslose Durchdenken des Gedankens der Entwicklung, drängt uns immer wieder von neuem die Erkenntnis auf, welche Fülle von Parallelerscheinungen, bei aller Differenzierung der Entwicklungsprozeß der Kultur in den beiden großen Epochen der europäischen Geschichte aufweist.

Daß die Weltgeschichte ungleich mehr, als der Unwissende ahnt, mit alten Gedanken arbeitet, daß es zum guten Teil immer wieder dieselben großen Probleme sind, welche das Menschenherz im Innersten beschäftigen und quälen, — in der Geschichte der Griechen wie der Antike überhaupt kommt es in wahrhaft typischer Weise zum Ausdruck. Eine Tatsache, die von neuem den Bildungswert der Antike für alle diejenigen erkennen läßt, die zu denkender Mitarbeit an den großen Aufgaben unserer Kulturwelt berufen sind.[1]

Und dieser Bildungswert erhöht sich noch dadurch, daß der Entwicklungsprozeß des geistigen, politischen und sozialen

[1] Wenn v. Wilamowitz (Verhandlungen über die Fragen des höheren Unterrichts, 1902) gesagt hat: „Es ist kein Phantasma, daß die Zukunft, weil sie es besser verstehen wird, das Griechentum noch viel höher werten wird," — so können wir hinzufügen: Wir werten es schon jetzt wesentlich anders, als früher, weil wir es schon jetzt viel besser verstehen und ihm ganz neue Seiten abgewonnen haben.

Lebens in jener ersten Periode der europäischen Geschichte sich naturgemäß durch größere Ursprünglichkeit und daher auch durch größere Übersichtlichkeit von der zweiten Periode unterscheidet, die für den Aufbau ihrer Kultur die Errungenschaften jener älteren, eine Tradition von Jahrtausenden umspannenden Hochkultur zu verarbeiten hatte, und in der sich anderseits der Schauplatz der Universalgeschichte über die ganze Weite des Erdballs ausgedehnt hat. Die dem Verständnis der unendlich komplizierten modernen Kultur notwendig vorausgehende Belehrung über Sinn und Bedeutung der Grundformen geschichtlichen Lebens, wie sie aus den einfacheren und auf engerem Raum sich vollziehenden geschichtlichen Bildungen der Antike leichter und unmittelbarer zu erkennen sind, hat für die führenden Klassen der Nation den Wert einer politischen und sozialwissenschaftlichen Propädeutik ersten Ranges.[1]

Und so darf ich wohl auch für dieses hohe geistige Besitztum, das wir ererbt und doch auch wieder recht eigentlich erworben haben, das Wort Goethes in Anspruch nehmen:

Das ist unser! So laß uns sagen und so es behaupten!

[1] Gut betont von Natorp, Was uns die Griechen sind, 1901, S. 14. Vgl. was ich „Aus Altertum und Gegenwart" Bd. I², 1910, S. 1 ff. über die Bedeutung der Antike für die staatsbürgerliche Erziehung des modernen Menschen gesagt habe.

Aus Altertum und Gegenwart

Der gesammelten Abhandlungen Erste Reihe

Von **Dr. Robert v. Pöhlmann**

o. Professor der alten Geschichte in München

Zweite, umgestaltete und verbesserte Auflage

1911. V, 438 Seiten 8° Geheftet M 7.—, gebunden M 8.—

Inhalt: Das klassische Altertum in seiner Bedeutung für die politische Erziehung des modernen Staatsbürgers — Zur Methodik der Geschichte des Altertums — Zur geschichtlichen Beurteilung Homers — Aus dem hellenischen Mittelalter — Die Wohnungsnot der antiken Großstädte — Zur Beurteilung Georg Grotes und seiner Griechischen Geschichte — Zur Kritik von Mommsens Darstellung der römischen Kaiserzeit — Rankes Weltgeschichte — Eine Weltgeschichte auf geographischer Grundlage — Theodor Mommsen — Extreme bürgerlicher und sozialistischer Geschichtsschreibung Das „technische" Jahrhundert.

Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus

Von **Dr. Robert v. Pöhlmann**

o. Professor der alten Geschichte in München

Zwei Bände

1895 u. 1901. 79 1/2 Bogen gr. 8°. Geheftet M 23.50, gebunden M 27.50

Grundriß der Griechischen Geschichte

nebst Quellenkunde

Von **Dr. Robert v. Pöhlmann**

o. Professor der alten Geschichte in München

Vierte, vermehrte und verbesserte Auflage

1910. VII, 334 Seiten Lex. 8°. Geh. M 5.80, in Halbfrz. geb. M 7.50

[Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. III. Band, 4. Abteilung]

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

Grundriß der römischen Geschichte

nebst Quellenkunde

Von **Dr. Benedictus Niese**

o. Professor der alten Geschichte an der Universität Halle

Vierte, vermehrte und verbesserte Auflage

1910. VII, 454 Seiten Lex.8°. Geh. M 8.—, in Halbfranz geb. M 9.80

[Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. III. Band, 5. Abteilung]

Die römischen Privataltertümer

Von **Hugo Blümner**

o. Professor der klassischen Philologie an der Universität Zürich

Mit 86 Abbildungen

1911. XV, 677 Seiten Lex.8°. Geh. M 12.—, in Halbfrzbd. M 14.—

[Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. IV. Band, 2. Abteilung, 2. Teil]

(Soeben neu erschienen!)

Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters

Von **Max Manitius**

Erster Teil: **Von Justinian bis zur Mitte des zehnten Jahrhunderts.**

1911. XIII, 766 Seiten Lex.8°. Geh. M 15.—, in Halbfrzbd. M 17.50

[Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. IX. Band, 2. Abteilung, 1. Teil]

(Soeben neu erschienen!)

Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre

Von **Constantin Ritter**

In zwei Bänden. — Erster Band: Platons Leben und Persönlichkeit. Philosophie nach den Schriften der ersten sprachlichen Periode.

1910. XV, 586 Seiten gr.8°. Geh. M 8.—, in Leinwand geb. M 9.—

Neue Untersuchungen über Platon

Von **Constantin Ritter**

1910. VIII, 424 Seiten gr.8° Geheftet M 12.—, gebunden M 14.—

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

Wilhelm von Chriſt

Geſchichte der griechiſchen Litteratur

5. Auflage, in Verbindung mit Dr. Otto Stählin, Profeſſor an der Univerſität Würzburg, bearbeitet von Dr. Wilhelm Schmid, ordentl. Profeſſor an der Univerſität Tübingen

Erſter Teil: **Die klaſſiſche Periode der griechiſchen Litteratur.** 1908. 45½ Bogen Lex. 8°. Geheftet M 13.50, in Halbfranzband M 15.80. — Zweiter Teil, erſte Hälfte, 1. Lieferung: **Nachklaſſiſche Periode der griechiſchen Litteratur von 320 bis 146 v. Chr.** 1910. 14½ Bogen Lex. 8°. Geheftet M 4.50. — Zweiter Teil, erſte Hälfte, 2. Lieferung: **Nachklaſſiſche Litteratur von 146 v. Chr. bis 100 n. Chr.** 1911. 17½ Bogen Lex. 8°. Geheftet M 4.50. (Soeben erſchienen.) — ☞ Zweiter Teil, erſte Hälfte (komplett) unter dem Titel: **Nachklaſſiſche Litteratur von 320 v. Chr. bis 100 n. Chr.** In Halbfranz gebunden M 10.80. — Zweiter Teil, 2. Hälfte (Schluß des Werkes nebſt Index und Porträtanhang): **Nachklaſſiſche Litteratur von 100 bis 527 n. Chr.** erſcheint beſtimmt im Jahre 1912.

[Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. VII. Band]

Martin Schanz

Geſchichte der römiſchen Litteratur

1. Teil, erſte Hälfte: **Von den Anfängen der Litteratur bis zum Ausgang des Bundesgenoſſenkriegs.** Mit Regiſter. 3., ganz umgearbeitete und ſtark vermehrte Auflage. 1907. XII, 362 Seiten Lex. 8°. Geheftet M 7.—, in Halbfranzband M 8.80. — 1. Teil, zweite Hälfte: **Vom Ausgang des Bundesgenoſſenkriegs bis zum Ende der Republik.** Mit Regiſter. 3., ganz umgearbeitete und ſtark vermehrte Auflage. 1909. XII, 531 Seiten Lex. 8°. Geheftet M 10.—, in Halbfranzband M 12.—. — 2. Teil, erſte Hälfte: **Die auguſtiſche Zeit.** Mit Regiſter. 3., ganz umgearbeitete und ſtark vermehrte Auflage. 1911. X, 604 Seiten Lex. 8°. Geheftet M 10.—, in Halbfranzband M 12.—. (Soeben erſchienen.) — 2. Teil, zweite Hälfte: **Vom Tode des Auguſtus bis zur Regierung Hadrians.** 3., ganz umgearbeitete und ſtark vermehrte Auflage. (Erſcheint 1912.) — 3. Teil: **Die römiſche Litteratur von Hadrian bis auf Conſtantin (324 n. Chr.).** Mit Regiſter. 2. Auflage. 1905. XVI, 512 Seiten Lex. 8°. Geheftet M 9.—, in Halbfranzband M 10.80. — 4. Teil, erſte Hälfte: **Die Litteratur des 4. Jahrhunderts.** Mit Regiſter. 1904. XV, 469 Seiten Lex. 8°. Geheftet M 8.50, gebunden M 10.—. (Vergriffen, neue Auflage iſt in Vorbereitung.) — Die zweite, das Werk abſchließende Hälfte des 4. Teils erſcheint baldmöglichſt.

[Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. VIII. Band]

C. H. Beck'ſche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

Vorträge und Aufsätze

Von **Ivo Bruns**

weiland Professor der klassischen Philologie in Kiel

XXII, 480 Seiten gr. 8° Geheftet M 8.50, gebunden M 10.—

Inhalt: Vorwort — Kult historischer Personen — Zur Homerfrage und griechischen Urgeschichte — Die griechischen Tragödien als religionsgeschichtliche Quelle — Helena in der griechischen Sage und Dichtung — Maske und Dichtung — Attische Liebestheorien — Frauenemanzipation in Athen. Ein Beitrag zur attischen Kulturgeschichte des 5. und 4. Jahrhunderts — Die atticistischen Bestrebungen in der griechischen Literatur — Zur antiken Satire — Philosophische Satiren Lucians. Lucian und Oenomaus — Lucians Bilder — Marc Aurel — Der Liebeszauber bei den augusteischen Dichtern — Montaigne und die Alten — Michael Marullus — Erasmus als Satiriker — Gedächtnisrede auf Peter Wilhelm Forchhammer — Der Kampf um die neue Kunst — Eine musikalische Plauderei

Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte

Von **Dr. Georg Wissowa**

ord. Professor an der Universität Halle

VII, 329 Seiten gr. 8°. Geheftet M 8.—, in Halbfranzband M 10.—

Inhalt: De Veneris simulacris Romanis — Monumenta ad religionem Romanam spectantia tria — Silvanus und Genossen, Relief in Florenz — Die Ueberlieferung über die römischen Penaten — Römische Sagen — Der Tempel des Quirinus in Rom — De feriis anni Romanorum vetustissimi observationes selectae — De dis Romanorum indigetibus et novensidibus disputatio — Die Säcularfeier des Augustus — Argei — Septimontium und Subura — Analecta Romana topographica — Römische Götterbilder — De equitum singularium titulis Romanis observatiuncula — Echte und falsche „Sondergötter" in der römischen Religion.

Die wissenschaftliche und praktische Vorbildung für das höhere Lehramt

Von Professor **Dr. Wilhelm Fries**

Geh. Reg.-Rat, Direktor der Francke'schen Stiftungen in Halle

2., umgearbeitete Auflage. 1910. Geheftet M 4.—, gebunden M 5.—

Das pädagogische Seminar

Einführung der Kandidaten der Philologie in die pädagogische Praxis

Von **Dr. Karl Reff**

Professor am Wilhelmsgymnasium in München

1909. XIV, 296 Seiten 8° Gebunden M 6.—

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

Homer und Horaz

im Gymnasialunterricht

Von Dr. Oskar Jäger

Geh. Reg.-Rat und Prof. an der Universität in Bonn

IV, 211 Seiten gr. 8° — In Leinwand gebunden M 5.—

Inhalt: Homer. 1. Der Lehrer und die homerischen Fragen. 2. Gang des Unterrichts. 3. Der Dichter. — Horaz: Erstes Jahr (Unterprima) die Oden. Zweites Jahr (Oberprima) Satiren, Episteln, Viertes Buch der Oden

Erlebtes und Erstrebtes

Reden und Aufsätze

Von Dr. Oskar Jäger

Geh. Reg.-Rat und Prof. an der Universität in Bonn

VIII, 317 Seiten 8° — In Leinwand gebunden M 6.50

Didaktik und Methodik des Geschichtsunterrichts

Von Dr. Oskar Jäger

Geh. Reg.-Rat und Prof. an der Universität in Bonn

Zweite Auflage. 1905. — Geheftet M 2.50, gebunden M 3.50

Deutsche Geschichte

Von Oskar Jäger

Zwei Bände mit 220 Abbildungen und 15 historischen Karten.
Jeder Band in Leinwand geb. M 7.50, in Liebhaberband M 10.—

Aus den Urteilen: „Was man hier vor sich hat, ist die völlig ausgereifte Frucht einer in jeder Hinsicht abgeklärten, von edlem Feuer für die Sache des Deutschtums beseelten, von souveräner Beherrschung des Stoffes zeugender Denkarbeit." Prof. Dr. W. Martens (Frankfurter Zeitung). — „Das Buch verbindet wissenschaftliche Zuverlässigkeit mit volkstümlicher und doch gewählter Schreibweise und trifft in der Ausführlichkeit mit wirklich großem Geschick die rechte Mitte." Literarisches Zentralblatt. — „Der Anschaulichkeit der Schilderung entspricht die Durchsichtigkeit des Stils. Dieser geht nur darauf aus, den Leser zu überzeugen, nicht zu überreden." Prof. Dr. W. Meiners (Monatschrift für höhere Schulen). — „Eine edel volkstümliche Deutsche Geschichte, die Leben zeugen wird." Kölnische Zeitung.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

Kultur und Erziehung

Vermischte Betrachtungen

Von **Dr. Wilhelm Münch**

Geh. Regierungsrat und Professor an der Universität Berlin

V, 285 Seiten 8° Gebunden M 4.—

Inhalt: Die Söhne der Väter — Vom Reisen in der Gegenwart. — Etwas von deutscher Art in Süd und Nord — Die Deutschen und das Ausland — Wie lernen Nationen einander kennen? — Bildung und Gesittung — Englische und deutsche Erziehung — Aus einem unvergeßlichen Buche — Veränderte Erziehungsideale — Willensmenschen und Willensbildung — Wissen und Bildung — Zur Erziehung der Geschlechter — Über Bildungs- und Lebensideale. (Eine Rede an deutsche Jünglinge) — Ein Wort an die Herzen von Knaben — Etwas vom Glückwünschen — Unmusikalisches aus Musikalien — Menschen und Jahreszeiten — Wandernde Gedanken (Aphoristisches).

Gedanken über Fürstenerziehung

aus alter und neuer Zeit

Von **Dr. Wilhelm Münch**

Geh. Regierungsrat und Professor an der Universität Berlin

VIII, 325 Seiten 8°. Geheftet M 6.50, in Leinwand geb. M 7.50, in vornehmem Pergamentbande M 10.—

Haus und Leben als Erziehungsmächte

Von **Dr. Hermann Weimer**, Oberlehrer

Soeben erschienen. XVI, 212 Seiten 8°. In Leinen M 3.—

Inhalt: **Erster Teil: Das Haus als Erziehungsstätte.** 1. Wichtige Mängel der häuslichen Erziehung. 2. Die erzieherische Verarmung des Elternhauses. 3. Pflichten und Leistungen der einzelnen Hausgenossen. **Zweiter Teil: Der erzieherische Einfluß des Lebens.** 4. Die Bedeutung zufälliger Bildungseinflüsse. 5. Jugend und Straße. 6. Jugend und Vergnügen. 7. Jugend und Lektüre. 8. Soziale Einflüsse. 9. Die bedenklichen Wirkungen des Massengeistes. 10. Wünsche und Hoffnungen. **Anhang:** Anmerkungen und Quellenangabe der Zitate und statistischen Belege.

Der Weg zum Herzen des Schülers

Von **Dr. Hermann Weimer**, Oberlehrer

VIII, 162 Seiten 8°. 2., unveränderte Aufl.: 4. u. 5. Tausend. Geb. M 2.—

Inhalt: 1. Teil: **Der Weg zum Herzen des Schülers.** Die Not der Lehrer und der Schüler — Das Wirken der Persönlichkeit — Die Macht der Liebe — Geduld und Vertrauen — Ein Blick auf Pestalozzi. 2. Teil: **Die Hemmungen.** Die Strafgewalt des Lehrers — Schule u. Schein — Gleichförmigkeit u. Eigenart — Schule u. Haus — Reformbestrebungen u. Selbstverantwortlichkeit — Anmerkungen u. Quellenangabe der Zitate.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

H
P7437a u
120766
Author Pöhlmann, Robert v.on
Title Aus Altertum und Gegenwart. Neue Folge.

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU